

أصل السطرية في الإسلام :

الخلافات والدولة (*)

برهان غليون

الإسلام والدولة :

ما فُكر الإسلام بالدولة، ولا كانت قضية إقامة الدولة من مشاغله، وإلا لما كان ديناً، ولما نجح في تكوين الدولة. لكن الدولة كانت، دون شك، أحد منتجاته الجانبية الحتمية. ولم يتحدث الإسلام عن السياسة أو يقدم رأيه فيها، فهي تعني المقابل للوحي والمعرفة الدينية، لأنها مرتبطة بالعقل والحنكة والحيلة والخدعة، كما هي الحرب. وليس من قبيل الصدفة تجاهل القرآن لها. فهذا التجاهل نابع من الاختيار الأول للدين والروح بالمعنى الإرادي والباطني كوعاء للرسالة مقابل الدولة التي كانت رديفاً لقوة السيطرة القهرية. وكلمة «الدولة الإسلامية» نفسها كلمة مبتدعة حديثة تعبر عن تأثير الفكر الإسلامي المعاصر الشديد بالفكر الحديث السائد. ذلك أن هذا الفكر هو الذي يعطي للدولة هذه الأهمية الاستثنائية والخاصة التي تجعل منها المعبود الحقيقي للمجتمع، لأنه يطابق فيها بين هويته وقيمه وروحه ونظامه وغاياته. ولم يكن هذا هو الحال في الماضي. فلم تكن للدولة في الإسلام الأول قيمة إيجابية، ولم يكن لها في الإسلام التاريخي نفسه القيمة التي غنيل إلى إعطائها لها اليوم، والتي جاءت

(*) فصل من كتاب الأستاذ برهان غليون صدر في خريف العام ١٩٩١ بعنوان: نقد السياسة: الدولة والدين.

بالضبط من السعي إلى التقليل من أهمية الدين، بل تهميشه وخلق بديل عنه. ذلك لأنها لم تكن تعتبر تجسيدا لمبدأ أخلاقي وروحي بقدر ما كانت في أفضل الأوضاع أداة صماء يستخدمها المبدأ الأخلاقي الواعي كوسيلة لتحقيق نفسه، وفي الأحوال الطبيعية كانت تعتبر التجسيد الأعمق للتنافس على الدنيا والصراع في سبيل المصالح والمنافع والمكاسب الفانية، مما يبتعد عنه المسلم بطبعه ويربأ بنفسه عن المشاركة فيه. في حين أن أصل نشوء الجماعات هو تبلور مبدأ أخلاقي لا بد منه لتبرير وجودها ووحدتها وضمان ناجعية مؤسساتها^(١).

ولم يعد القرآن العرب أو المسلمين بدولة، ولا أثار حماسهم بالحديث عن منافعها وخيراتها، ولكنه وعدهم بالجنة والرضى الإلهي والمغفرة. ولم يطلب منهم أن يحكموا الآخرين وينتزعوا منهم أراضيهم وأقواتهم ويقتلوهم ويبيدوا نسلهم، كما جاء في العهد القديم إزاء شعب كنعان، ولكنه طلب منهم الرحمة وتبليغ الرسالة، والمعاملة الحسنة والتقوى والعدل والإحسان والصّدقة ومخافة الله، حتى صاروا يخشون الحكم ويرفضونه كي يتجنبوا مخاطر الظلم. ولم يعلمهم علوم السياسة والحرب، أي تشييد الدول والسلطنات، ولكنه علمهم المبادئ التي تتجاوز مسألة تكوين الدول ذاتها، وتمثل الشرط الأول لوجودها، مبادئ

(١) ليس هناك في الواقع أخطر على الدين بما هو في الأساس تفجير لمشاعر الإيمان أي الانخراط الطوعي في عقيدة ومبدأ، من فرض العقيدة بالقوة، لأن هذا يعني إلغاء الإرادة والمسؤولية والاعتراف بأن موضوع المراهنة الأكبر للدين، وهو التواصل الروحي في الله، وعبره، والأخوة الطبيعية التي يعبر عنها الاشتراك في الروح الواحدة، غير مضمونة. وإذا كان القهر وليس الهداية والتربية هي العامل الأساسي في تحقيق نظام المجتمع والعالم، فلن يعود للتبشير بما هو منهج الدين الأساسي أي أساس عقلائي أو أخلاقي. والواقع أن النزعة المتزايدة لتضخيم دور الدولة نابعة إلى حد كبير من الرغبة في القهر والإيمان به كأسلوب رئيسي في تحقيق العدل والنظام. وليس لهذه النزعة في نظري علاقة بمبدأ الجهاد، بما هو استخدام للقوة في العصر الأول لصالح الدين، ذلك أن الجهاد كان يعني استخدام القهر ضد القوى العسكرية المنظمة للدولة القهرية أولاً، وليس ضد الجمهور العادي، وثانياً، إيماناً بأن هذه القوة الطغيانية هي التي تحول دون وصول الرسالة إلى الجمهور الواسع، الذي يعتبره الاسلام بالفطرة جمهور المسلمين. فإذا انتفت هذه الدولة القهرية، أو حصل الاتصال الطبيعي والعمل مع الناس، لم يعد هناك من منهج آخر في نشر الرسالة إلاّ بالتي هي أحسن، «أدعُ إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة».

الحياة الجماعية والعمل الجماعي والتعاون المادي والتضامن الروحي . وهي التي سوف تمكّنهم من وراثة الأرض ، أي الحضارة ، وتخضع لإرادتهم الدول والملوك معاً . وقد وجدوا في هذا الدين وهذه المبادئ تكريماً يتجاوز بكثير تكريم سلطة الملك ، لأنه سوف يكون هو نفسه مصدر تكوين الدول والإمارات جميعاً ، ومن ورائها مصدر اندراجهم في التاريخ العالمي كفاعلين رئيسيين ، ولأنه سوف يحفظهم من خطر الانطواء على دولة أو الانغلاق على نظام حكم . لقد كانت رسالة العرب في الإسلام أكبر من بناء الدولة بكثير ، وأكثر تحفيزاً . كانت رسالة الأمر بالمعروف ، أي بالخير ، والنهي عن المنكر ، أي حمل كلمة الحق إلى كل أصقاع الأرض ، ونشر العدل في كل مكان والجهاد في سبيله . كانت رسالة التضحية الكلية والدائمة في كفاح لا يكلّ من أجل العقيدة ورفع راية الإيمان والدين الصحيح . ولو تحدث القرآن أو الرسول في الدولة والكيان السياسي المنظم والمنظم للجماعة لأخضع الدين للدولة ، وجعل من بنائها مقصد الدين وغايتها ، ولكانت النتيجة تأسيس الدولة الإلهية والدينية بالمعنى الحرفي للكلمة على الأرض ، ومن ثم انتفاء الحاجة للبعث والحساب ويوم الدين . ولو حصل ذلك لكان محمد جابياً ولم يكن هادياً .

إن دولة المسلمين ، بما تشمل الدولة من مبادئ التنظيم المدني وطرائقه ووسائله ، وتكوين السلطة (الطاعة) وتنظيمها وتوجيهها ، أي الدولة كإطار للتنظيم والانتظام الأخلاقي العام ، لم تكن شيئاً آخر في الإسلام إذن سوى الدين نفسه . وهذا هو مصدر الشرعية التاريخية للنبوّة وتفوقها على السياسة أو الدولة القهرية كما كان يُنظر إليها ، وكانت تمارس بالفعل . لقد ولدت النبوة عند العرب كحركة ثورية بالمعنى العميق للكلمة . وكان النبي قائداً روحياً وسياسياً وعسكرياً لهذه الحركة ، أي كان يجمع في يده مهام الهداية والرعاية والحرب معاً ، بما كان يمثله من وسيط بين السماء والأرض ، أي لأنه كان حاملاً للرسالة ومتلقياً للوحي . وكان بذلك المحور الذي تلتف من حوله الجماعة بقدر ما كانت النبوة ملهم هذه الجماعة ومنبع القيم العاملة على تنظيمها بما هي جماعة الرسالة والوحي . فلا يوجد هنا أي اختلاط بين الدين والدولة ، وإن وجد توحيد عميق

بين التبشير بالرسالة واستخدام القوة. فالنبوة ليست حاصل جمع السياسة والدين، ولكنها حالة استثنائية وسياسة كاملة من حيث هي دين، مرهونة بوجود الرسول ووجود الوحي الذي يجعل الجماعة مسيرة مباشرة، يوماً بيوم وساعة بساعة، من قبل القدرة الإلهية. وكان شعب المسلمين يعيش هذه الحالة باعتبارها حالة إلهية خاصة يتميز بها عن غيره، وتؤسس لوجوده، وتجعل منه الشعب الذي اختاره الله لنشر رسالته الكبرى والأخيرة. ولم تكن غاية اجتماع هذا الشعب ومبرر وجوده أيضاً رعاية المصالح الدنيوية، ولكن هداية البشرية. ولم يكن المسلمون يتحركون بدافع المصلحة الذاتية أو بالولاء لقيادة أو زعامة مدنية، قبلية أو سياسية، ولكن بحافز الإيمان والشكر لله والعمل في سبيله وتحت إشرافه، والمشاركة في تحقيق رسالته وعدله.

وقد نادى القرآن المسلمين دائماً باسمهم كأمة، أي كشعب قائم بنفسه ودينه وعقيدته وليس بالدولة: ﴿كنتم خير أمة أخرجت للناس﴾ وجعل وسيلتهم لتحقيق أمر الله، الجهاد، الأكبر والأصغر، باعتباره عملاً مستمراً، اجتماعياً وتربوياً وفكرياً وسياسياً وعسكرياً معاً، ينطبق على سلوك الفرد والجماعة في الوقت نفسه.

وفي هذا المنظور الرباني لم يكن للدولة مكان ولا مقام ولا نصاب. بل كانت رمزاً للحكم اللاديني، أي للملك الكسروي والهرقلي الظالم والمتسلط الذي لا مبدأ له ولا رسالة سوى البقاء. كانت الدولة تعني الاجتماع المدني في الحكم للحكم وبالحكم، مقابل الدين الذي يعني الاجتماع المدني في الإيمان وللإيمان وبالإيمان، أي أخذاً برسالة، وجهاداً في سبيل الحق وإعلاء كلمة الله واسمه. ولذلك ارتبطت كلمة السلطان بمعنى القوة المجردة والحكم بالقوة، وتطابقت في مقاصدها مع ما كان يفهمه المسلمون على أنه حكم الطبيعة أو الدولة الذي كان متبعاً في الأمم البائدة والهالكة. وهذا هو ميدان المقارنة بين حكم الله، أي حكم الأخلاق والدين كإطار للتنظيم الاجتماعي، وحكم الطاغوت، أو الدولة كمبدأ قسري للتنظيم. وقد أبرز ذلك القرآن في نقده الشديد والعنيف لكل ما له علاقة بالدول السابقة، ومساواته بين السلطان

والقهر والجبروت. وضرب أمثلة على ذلك في قوم عاد وثمود وفرعون وإرم ذات العماد وكل الممالك التي درست، أو لا بد أن تدرس، لأنها تقوم على القوة والطغيان. تقول الآية ﴿إِنَّ الْمُلُوكَ إِذَا دَخَلُوا قَرْيَةً أَفْسَدُوهَا﴾. وليس المقصود بالطبع الاسم الخاص بنظام الملكية، استثناءً لرؤساء الدولة الجمهوريين أو الخلفاء أو غيرهم، وإنما هو الحكام كرموز للدولة، كنظام قهري للمجتمع، على مختلف أسمائهم من أباطرة وقيصرة وأكاسرة وفراعنة، مقابل الأنبياء والحكماء والعلماء من ورثتهم. وبالمثل، لم يختلف الإسلام عن اليهودية في أنه لم يفهم بالتورث للعرب تأهيلهم للتعاقب على الملك السياسي، ولكن أكثر من ذلك، في تكليفهم بالقضاء على كل الدول في سبيل نشر الرسالة والذهاب بها إلى ما وراء كل حدود، والوصول إلى قلب البشرية في كل مكان. ولذلك لم يتحدث القرآن أبداً عن دولة أو ملك مسلم أو إسلامي، وإنما تحدث عن نصر الله والفتح، ليؤكد على التكليف الرسالي والتبشيري والإنساني. لقد كان التفكير بدولة الله، أي بتطبيق حكم الله من خلال الدولة، بمثابة مفارقة كبرى، تعلن أن هدف الدين هو بناء الدولة، وتشير مباشرة إلى عودة القيصرية، وتهدد بنفي أصالة النموذج الديني والنبوي، وجعل النبوة قيادةً سياسية، أي حسب نموذج ذلك الزمان، جبروتاً، بدل أن تكون هدايةً روحيةً ووحياً ربانياً^(٢).

باختصار، كان الدين، أي منهج الهداية العقيدية مقابل منهج القهر

(٢) عن حق. فقد كانت فكرة دولة الله هي أصل ضياع المسيحية في الفكرة الامبراطورية. ولعل خير من أبرز ذلك القديس أوغسطين في كتابه مدينة الله، (بدأه سنة ٤١٣ وفرغ منه ٤٢٦)، والذي سوف يصبح من كلاسيكيات القرون الوسطى السياسية. ففي دفاعه عن الدين المسيحي ضد متهميه بأنه سبب انهيار الامبراطورية الرومانية حاول أن يطور مفهوم ملكوت الله كتعويض للبشرية عن انهيار ملكوت الانسان، فقال إنه إذا جاز أن تتحطم مدينة الانسان المبنية على القوة المادية، فإن مدينة الله لا تزال بخير. وإذا كان بوسع البشر قتل الجسد، فليس بمقدورهم المساس بالروح. والمقصود أن المدينة الأرضية المادية لا بد أن تنفى كما ينفي الجسد، أما مدينة الله القائمة على المبادئ الروحية فهي تدوم ما دامت الروح. وقد فسرت كلمة ملكوت الله والروح هنا على أنها الكنيسة، باعتبارها التجسيد لمبادئ الله. واستخدمت فلسفة أوغسطين لإقامة مدينة الله على الأرض، أي البابوية - الامبراطورية. أنظر أيضاً، ل. م. هارتمان وج. باراكلاف، الدولة والإمبراطورية في العصور الوسطى، ترجمة وتقديم جوزيف نسييم يوسف، دار المعارف، القاهرة ١٩٧٠، ص ٥٨.

السياسي، هو النموذج الذي ارتآه الله للعرب والمسلمين كأسلوب لبناء التضامن وطريقة في التعامل الجماعي واستيعاب العالم. وبه فضلهم على العالمين، من أصحاب الدول والممالك الدنيوية الظالمة والطاغوتية المستندة إلى القوة. ولكن هذا النموذج ليس دولةً بديلةً ولا قاعدةً لدولةٍ دينية، أي لسلطة قهرية تستمد شرعيتها من الدين، بقدر ما هو استنهاضٌ لمشاعر الإيمان والرحمة والمودة النائمة عند كل فرد، بما هو روح، ووعيٌ وخليفةٌ لله وبعضٌ من قبسه ونوره، ومن ثم قابلية للتضحية الخالصة والفناء في سبيل الله.

والواقع، إن النبوة لا تقود المؤمنين إلى الدولة، ولكنها تدعوهم إلى الخلاص من مخاطر الدولة والدنيا معاً، بما تنذرهم له من مهامٍ ربّانية فوق-تاريخية وفوق-إنسانية. لقد باع المؤمنون أنفسهم لله، ووضعوا أرواحهم تحت تصرفه ليحققوا النصر لدعوته. وتصدقوا بدينامهم صدقةً خالصةً لله وحده. ولم يطالبوا لقاء ذلك بفائدة أو بمقابل في الأرض. وهكذا، ما كان من الممكن أو المشروع الحديث عن دولة إسلامية أو غير إسلامية. لقد كان الحديث عن دولة إسلامية بمثابة تقليص لرسالة الإسلام وتقليل من مكانة الدين وتقصير لحدوده. لقد سموا اجتماعهم فيما بعد دار الإسلام، أي فضاءه، والمجال المحمي الذي ينتشر فيه ويتحقق، وينطلق. وقد اعتقد العرب دائماً أنهم لم يتغلبوا بسلطان السياسة ولكنهم تغلبوا بسلطان الدين، أي بالإيمان الذي بثّه الإسلام في قلوبهم، والذي كان هو الهدف والغاية، أي خدمة الدين أيضاً^(٣).

(٣) لذلك كل حديث عن نظرية سياسية أو عن نظرية للدولة في القرآن، هو نفي لأسبقية الدين ذاته وتفوقه. لكن هذا لا يعني أن المسلمين كمجتمع تاريخي، يعيش الصراع والحرب والمصلحة والدولة والسياسة، ويفكر ويمارس، لم يطور عبر التاريخ مفاهيم وأطراً لفهم مسألة السياسة واستيعابها، وذلك بقدر ومثل ما شادوا دولاً وحاولوا أن يحسنوا من أداؤها ويفهموا منطق عملها الداخلي. لكن هذا الانتاج العقلي والفقهى والمادي للدولة ليس نظرية إلهية أو ممارسة مقدسة للسياسة والدولة، ولكنه تفكير إنساني، ومحدود بتجربة إنسانية أيضاً. وهكذا كان التعريف الذي عرفت به السياسة الشرعية مثلاً في الكتب لا يجعلها تتطابق مع الحكم الإلهي، ولكن تشمل الاجتهاد البشري. فهي عند غالبية الفقهاء «ما يكون الناس معه أقرب إلى الصلاح وأبعد عن الفساد، وإن لم يضعه الرسول ولا نزل به الوحي». أنظر أحمد عبد السلام، دراسات في مصطلح السياسة عند العرب، الشركة التونسية للتوزيع، تونس، ١٩٧٨، ص ١٥.

وكان المسلمون يعيشون في جو المشاركة في ملحمة إلهية، أي تتجاوز التاريخ، نهايتها الحتمية والقريبة لقاء الله. بل لم يكونوا يعتقدون أنهم سوف يفتقدون نبيهم أو أنهم سوف ينفصلون عنه قبل أن يتحقق اليوم الآخر، ويكون البعث. وهذا ما يفسر رفض عمر بن الخطاب وهو الصحابي الكبير قبول فكرة موت الرسول للوهلة الأولى. ولم يكن سهلاً على المؤمنين فهم أبي بكر عندما قال: من كان يعبد محمداً فإن محمداً قد مات. وهو أيضاً ما ألح إليه عمر ابن الخطاب بصورة مباشرة في اليوم الثاني من بيعة السقيفة وهو يعتذر عن مبادرته في البيعة قبل التفاهم مع الآخرين: «أيها الناس إني قد قلت لكم بالأمس مقالةً فما كانت إلّا عن رأيي، وما وجدتها في كتاب الله ولا كانت عهداً عهدته إليّ رسول الله (ص)، ولكنني قد كنت أرى أن رسول الله سيدبر أمرنا حتى يكون آخرنا، وإنّ الله قد أبقي فيكم كتابه الذي هدى به رسول الله فإن اعتصمتم به هداكم الله لما كان هداه له، وإنّ الله قد جمع أمركم على خيركم، صاحب رسول الله وثاني اثنين إذ هما في الغار، فقوموا فبايعوا»^(٤).

وعندما توفي الرسول (ﷺ) لم تطرح مشكلة السلطة السياسية والزعامة، ولكن طُرحت مشكلة الخلافة، وملء الفراغ الذي نشأ بوفاته وشغور موقع القيادة التي كان يمارسها والتي لم يكن أحد يناقش من قبل أسسها ولا طبيعتها. وهي خلافة بالمعنى الحرفي للكلمة، أي نيابة الرسول، لكن مع مراعاة انتهاء النبوة الحية، واستمرارها فقط عبر القرآن. ولذلك، لم تكن هناك حاجة للتفكير في السياسة. فقد كان المطلوب الاستمرار على النهج المحمدي في قيادة حركة التقدم الإسلامي، أي عملية التبشير والهداية، وما يرتبط بها من جهاد وكفاح ضد الشرك الداخلي والخارجي. ولم يخطر ببال أحد أنه يبني دولة أو يرث سلطاناً بأي معنى من المعاني. ولذلك، لم يفكر أبو بكر ولا غيره من المعاصرين في أن يطلق على نفسه لقب سلطان أو ملك، ولكنه استخدم ببساطة تعبير خليفة رسول الله. ولم يكن اختيار هذه الكلمة التي لم تكن مستخدمة بهذا المعنى أبداً من قبل اعتباراً، ولكن تعبيراً عميقاً عن روح المهمة التي تحملها.

(٤) ابن هشام، السيرة النبوية، البابي الحلبي، القاهرة ١٩٣٦، ج ٤ ص ٣١١.

ولعل الحجة التي نقلها الأخباريون عن استبدال عمر لقب أمير المؤمنين بلقب الخليفة يؤكد هذا المعنى المباشر والدقيق للخلافة، بمعنى القيام بما كان يقوم به السابق من دور، فهم يذكرون أن عمر استقل اسم خليفة خليفة رسول الله لطوله. ولم يطلق عمر على نفسه اسم أمير المسلمين. أي الجماعة بما هي مجموعة تاريخية مادية ذات مصالح دنيوية، ولكنه استخدم اسم أمير المؤمنين، ليؤكد على مضمون مهمته، وليزيل عن الاسم أي لبس فيما يتعلق بالسلطة الزمنية، وليعمق فكرة قيادة الإيمان المجاهدة المتمحورة حول رسالة الإسلام والمجتمعة أساساً في الإيمان.

ولم يكن اختيار عبارات مثل خليفة وأمير ناجماً عن نقص في معرفة العرب بمفاهيم وتقاليد الملك والسياسة. ولكن لأنهم وجدوا أنفسهم في وضع جديد كلياً: وضع الدين بدون نبي، وليس وضع الشعب بدون زعيم. ولم يفهم الخلفاء الراشدون من الخلافة أنها سلطة سياسية عادية متميزة عن سلطة الدول، أو الممالك التقليدية في تمسكها بالدين، ولكن نظروا إليها على أنها خلافة رسول الله، أي مركزاً يعبر عن مهام مختلفة جداً عن المهام المرتبطة عادة بالسياسة، أي فهموا منها نشر الدعوة لا رعاية مصالح الدنيا، وبالتالي خلافة الرسول في مهمته التبشيرية. فكانت إذن تعبيراً عن استمرار مهمة الهداية والتبشير وتأكيداً لها. وجوهر هذه المهمة هو الجهاد في سبيل الله، أي دون مقابل، لا بناء الدولة ولا تنظيم شؤون الدولة. ولذلك كان أول قرار اتخذه الخليفة أبو بكر هو إنفاذ جيش أسامة للشام، تحقيقاً للإرادة التي عبر عنها الرسول (ﷺ) قبل وفاته. وباختصار لم تكن الخلافة سلطة على أمة، أي دولة، ولكنها كانت امتداداً لحالة روحية تبرز فيها دون تمييز وتناهي العقيدة والجماعة. ولم تكن دولة للمسلمين، أي إطاراً لتنظيم مصالحهم الدنيوية، ولكنها كانت ثورة المؤمنين أصحاب الرسالة، حيث تذوب الجماعة في السلطة وتناهي معها وينحل الزماني في الإلهي وسيلة وغاية. تلك هي السياسة الدينية بإطلاقها ونموذجها المثالي. إنها سلطة تمسكه بمبدأ القوة ورفضه التضحية بالعنصر الجسدي، شديد المادية والواقعية حتى يمكن للمسيحية التي تحولت إلى

فكرة روحية الاعتراف به كدين. وكان يبدو، بسبب أصوله الفطرية ونسبه الروحي ونزعتة الهدائية الإنسانية ونظرته العالمية، شديد الغربة عن رسالة الدولة اليهودية بحيث لا يمكن لليهودية أن تشعر بالنسب إليه. وليس هناك مفهوم أفضل من الجهاد للتعبير عن روح الإسلام. فقد كان الجهاد - في اعتقادي - مبدأً وممارسةً تاريخيةً، أي كهداية وتضحية عملية ومادية، مصدر تأسيس الدين كحقيقة واقعة، كما كان مصدر بناء الدولة في الإسلام.

ففي موازاة الجهاد كدعوة ونشر للرسالة السماوية كانت تتبلور مفاهيم الأخوة والتسامح والتعاون والتضامن والقيم والعبادات التي سيولد منها الدين كمذهب وقانون وشرعية. وعلى هامشه كانت تتكون مؤسسات، وترسخ مصالح اجتماعية دنيوية، سياسية ومادية، لن تلبث أن تفرض نفسها باعتبارها جزءاً لا يتجزأ من مصالح المسلمين، وبالتالي من مصالح «الدين» بما هو جماعة المسلمين، وبقدر ما يكون التماهي بين الدين والجماعة قوياً. وفي مواجهة روح الثورة الدينية، ونزوعها للاستمرار والاندفاع إلى ما لانهاية، سوف تبرز أكثر فأكثر روح الدولة وروح الاستقرار والانتفاع الواقعي من النعم والأعطيات الإلهية، التي تحققت باسم الدين وفضله. وسوف يخلق ذلك في الإسلام حالةً سياسيةً ودينيةً جديدة، وأزمةً روحيةً وسياسيةً عميقةً وخطيرة، لم يسبق للمسلمين أن خبروا مثيلها. وسوف يرميهم اليأس - من معرفة الطريق الصحيح للخروج منها - في الحيرة القاتلة والتردد والشك، ويقودهم إلى السقوط والغرق في أكبر فتنة عرفها تاريخ الإسلام ديناً وجماعةً.

لقد كان التبشير بالرسالة، بما هو جهادٌ في سبيل الله، وحربٌ باسمه، دافعاً رئيسياً لتطوير مؤسسات وأدوات وطرائق وإجراءات جديدة، كما يحصل في كل الثورات التاريخية. هذه المؤسسات هي التي سوف تنزعها السلطة الدولية، وتقيم عليها، بعد أن تعيد توظيفها المعنوي والمجالي - أي بعد مراجعتها - أسس الدولة القادمة. ووجود هذه العناصر الأولية في الحقبة النبوية وخلال العهد الراشدي هو الذي سوف يدفع الباحثين في تاريخ الإسلام إلى الحديث عن الدولة الإسلامية، وعن وجود نظرية للدولة والسياسة في الإسلام،

كما لو كانت هناك عملية مستمرة وواعية في تركيب دولة أو نموذج للدولة. وهكذا، يعتقدون أن الدولة (الإسلامية) موجودة ضمناً في القرآن والعقيدة. والحقيقة، أن الدولة سوف تأتي كنتاج فرعي للجهاد، أو بالأحرى كرد على حاجة تحقيق الدين الجديد بمعنى الجهاد ونشر الرسالة الإلهية، رسالة الأخوة والتضامن البشريين، بالتبشير الفكري والقوة معاً. ولكن هذه الدولة الجديدة لن تكون هي نفسها الدولة الإمبراطورية، لا فيما يتعلق بمركزها الاجتماعي ولا فيما يتعلق بوظائفها ومكانها الروحي بالنسبة للجماعة الجديدة. فقد غير الوحي والجهاد الذي تبعه، وبصورة جذرية، القيم الاجتماعية والمعاني الروحية والحاجات الإنسانية والتوازنات الاجتماعية والمفاهيم السياسية. وكانت أهم معالم هذا التغيير في الواقع انتهاء عصر السلطة الواحدة، سلطة الدولة الأحادية، ونشوء ازدواجية السلطة، أي تكوّن سلطتين في كل المجتمعات التوحيدية، واحدهما في مواجهة الأخرى. ولعل مصدر نجاح الإسلام وتقدمه على غيره في العصر الوسيط لم ينبع إلا من أمر واحد هو قوة استعداداته الذاتية لتجاوز ازدواجية السلطة هذه وتأسيس قاعدة التفاهم والتعاون بين السلطتين الروحية والزمنية، كشرط لا محيد عنه للنجاح في بلورة وتحقيق أي سياسة اجتماعية. وهو ما يفترض النجاح في التوصل إلى مصالح تاريخية، أو تسوية داخلية أو تقسيم وظيفي للعمل الاجتماعي والعقدي بين الدولة والدين، والسلطان والفقهاء. أما في المجتمعات الأخرى التي أخفقت في الخروج من هذا النزاع الذي أدخله نشوء الدين التوحيدي الجديد، فقد كانت النتيجة الحرب الأهلية الدائمة، وانهيار فرص تكوين اجتماع مدني ثابت ومستقر، وبالتالي الإمساك عن المبادرة التاريخية والحضارية.

ويعني هذا أن الدولة لم تكن موجودة في الإسلام بالولادة، ولكنها كانت ثمرة الصراع العنيف، بل العملية القيصريّة التي سوف يشهدها المجتمع الإسلامي، للتوصل إلى هذه التسوية والمصالحة التاريخية. ولن تبدأ المعركة الحقيقية التي سوف تنتهي بإنشاء الدولة إلا بعد وفاة الرسول نفسه، وانتهاء النبوة، التي كانت تعبر عن حقبة السيطرة المطلقة للدين على الدولة، بل عن

حقبة فناء الدولة وغيابها. ولا يغيّر من هذه الحقيقة وجود عناصر السلطة السياسية في الممارسة النبوية نفسها. إذ لن تأخذ هذه العناصر قيمها النهائية إلا من النظام التركيبي الجديد الذي يعيد توظيفها ويغيّر من طبيعتها عملها. فوثيقة المدينة ترتبط ببلورة فكرة المسلمين أو المؤمنين كـ «أمة من دون الناس»، أكثر مما تشير إلى دولة، أو تؤكد سمات وخصائص سلطة سياسية. ووظيفتها لم تكن تختلف في هذا المجال عن مقاصد القرآن والسنة عامة. لقد كانت أداة من أدوات الإعداد لمرحلة الدعوة المسلحة، وتحضير الشروط الروحية والسياسية لبدء الجهاد. وهو ما حصل مباشرة بعد استقرار المسلمين في المدينة. لقد كان الجهاد عاملاً حاسماً في بلورة فكرة وروح النبوة كتضحية خالصة في سبيل الله والدعوة، كما كان عاملاً حاسماً في دفع المسلمين إلى الأخذ بالمبادرة العسكرية، وبناء الجيش والقوة المادية وتكوين القيادات العسكرية التي سوف تلعب دوراً كبيراً في تركيب الدولة المقبلة، إلا أنه لم يكن ليفضي بنفسه وتلقائياً إلى الدولة. فكل الثورات تبني قوياً وتبلور إرادة فاعلة، ولكنها تختلف، في أهدافها وغاياتها والقيم التي تحركها، عن الدولة. وقد أبرزت حادثة سقيفة بني ساعدة أن المسلمين لم يكونوا قد استبطنوا معنى السلطة السلطانية، أي سلطة الدولة الواحدة، وأن خضوعهم من قبل لم يكن إلا انقياداً دينياً للدعوة وللنبي. ولم ينقذ المسلمين من الضياع في هذه المواجهة الخطرة، إلا الشعور العميق، والباطن، الذي تكوّن لديهم بأهمية الرسالة التي يحملونها، وضرورة الحفاظ على الجماعة من الانقسام. أي كان الخوف على الأمة هو مصدر الاعتراف بسلطة خلافة واحدة.

والواقع، أن نشوء الدولة لن يستقل عن نجاحها في مصادرة هذه المؤسسة الكبرى التي طوّرها الدين والتي حملت الإسلام إلى النصر، وهي المؤسسة الرئيسية التي كانت تقوم عليها السلطة الدينية، أو الدين كدولة وسياسة تبشيرية، أعني الجهاد، بما تعنيه من روح رسالية، وقوة معنوية، وقيادة عملية، وقوة ضاربة مادية. وكما سوف تستفيد الدولة من هذه القوة الضاربة، وتجعلها أدواتها الرئيسية، بل تجعل من تطويرها ورعايتها مركز شرعيتها الحقيقية، سوف

تستفيد بالمثل من المنجزات السياسية والاستراتيجية الكبرى للحركة الدينية، وفي طليعتها تركيز فكرة السلطة المركزية الواحدة، والسيادة المطلقة للإسلام والسلطة الإسلامية على الجزيرة كلها، وتوحيد الجزيرة العربية بأجمعها، وتنقيتها من كُلِّ شِرْك. وبهذا المعنى ساهمت بلورة الأداة الرئيسية للسياسة الإيمانية والدينية، أي الجهاد في سبيل الله، وبشكلٍ خاصٍ بعد حروب الردة، مساهمةً أساسيةً في بناء الدولة المقبلة. وإلى هذه النواة العسكرية والأمة المرتبطة بها والزاحفة بإزائها، سوف يستند فيما بعد نشوء السياسة المدنية. وبسبب ما قادت إليه من فتوحات وانجازات دنيوية، سوف تتنامى الحاجة للدولة ويزيد الطلب الاسلامي عليها. وإذا كان الرسول قد أسس الأمة الإسلامية كجماعةٍ دينيةٍ، فقد دفعت الفتوح إلى تأسيسها كجماعةٍ سياسيةٍ أيضاً، أي اضطرتها إلى أن تعيد بناء سلوكها من منظور حاجات الاستراتيجية الكبرى.

ومن الشائع القول عن عمر بن الخطاب أنه مؤسس الدولة الإسلامية. وهذا صحيح فقط من وجهة تقدير مساهمته الكبرى في تطوير وسائل السياسة الدينية وأدواتها، وهي الوسائل التي سوف ترثها الدولة. ولكن جوهر سياسة عمر لم يكن شيئاً آخر سوى متابعة أهداف السياسة الدينية للخليفة الأول وبالتالي للرسول، على طريق تنظيم الفتوحات الدينية، وحماية الجماعة الإسلامية الناشئة وتعميق التربية الإسلامية والقرآنية. وهو صحيحٌ أيضاً بقدر ما كان عمر وراء تنظيم الإدارة المدنية التي يجسدها إنشاء دواوين العطاء والجند، وتنظيم الولايات والإمارات والقيادات العسكرية. وهو صحيح كذلك بقدر ما عمل عمر على تنظيم سياسة الهجرة العربية إلى الأمصار، ودفع العرب وتشجيعهم على الاستقرار وبناء المدن الجديدة فيها. وهو صحيحٌ أخيراً بما أشاعه حكمه من روح العدل والأمان والطمأنينة التي خلقت الحوافز نحو الثقة والنظر بإيجابية للقيادة السياسية وللحكومة. والواقع أن عمر كان رجل استراتيجية كبيراً، وهو الذي اكتشف أهمية استخدام آليات السياسة الدبلوماسية، من إدارة وتنظيم، كأدوات لخدمة مشروع التبشير ونشر الدين. لكن السياسة، والدولة الجينية بقيت عنده وسيلةً لغاية، لا غايةً في ذاتها. لكنه دون أن يقصد، كان قد أنشأ

كل الشروط اللازمة لولادة الدولة كحقيقة مغايرة للدين، ومجاورة له. وهو ما سوف يتأكد أكثر فأكثر مع تراجع الحماس الديني أو توقف الفتوح^(٥).

وقد وقع على عثمان بن عفان، آخر الخلفاء الراشدين قبل الفتنة والانقسام، عبء التفكير بمغزى هذا التحول العميق الذي بدأ يطرأ على الجماعة الدينية وسلوكها وحاجاتها، وأن يسعى للإجابة عليه، نظرياً وعملياً. وهو الذي سوف يعبر، في حياته ومحتته وموته، عن التوتر الهائل الذي بدأ يعيشه هذا الكائن المدني الجديد ذو الرأسين المتصارعين. وهو الذي سوف يحمل أيضاً هذه الازدواجية الدينية والدولية ويكون أول ضحاياها. ففي عهده، وبعد الانتصارات العظيمة لجيوش المسلمين، بدأ الوعي الاسلامي يكشف معنى الدنيا، وطعم الإمبراطورية والدولة. وعلى لسانه سوف تُلَفَّظ لأول مرة فكرة الدولة المتميزة والمستقلة عن الثورة، وتبلور قيمة السياسة كوسيلة لرعاية هذه المصالح الدنيوية الجديدة والهائلة التي جلبها الدين والفتح الديني، وضرورة تنظيمها وتقسيمها. ولم يكن اغتياله والفتنة الكبرى التي أثارها تعبيراً عن القوة القطيعة التي بدأت تمارسها هذه المصالح على مجتمع المسلمين، ولكنه سوف يكون الفعل الرمزي، والقتل الرمزي المؤسس للدولة والسياسة ذاتها. ومنه سوف تولد أول دولة «إسلامية» فعلية. ويمثل عهده، كما مثل هو في موته حلقة الانتقال - والقطيعة معاً - من حقبة الروح الرسالية للخلافة إلى حقبة سيطرة الروح العملية والسياسية للدولة. فهو من جهة، امتداد لعهد الكفاح الرسالي

(٥) مجلل هشام جعيط بقوة هذه الحالة النادرة عندما يشير إلى أن سياسة عمر بن الخطاب كانت تقوم على «وضع الدولة كخادم للجماعة وليس العكس». «بالتأكيد كان الخليفة يبين الأهداف للمقاتلة ويؤطرهم، وينظم شؤونهم، لكن كان يريد أن يخدمهم، وذلك بوضع نفسه وسيطاً بينهم وبين العالم. وحتى الفتح لم يكن يتم باسم الدولة ولكن في سبيل الاسلام والمسلمين. ولم يكن التضرع للدولة ولكن لله، فهو الذي كان يعطي المسلمين انتصاراتهم والأراضي المفتوحة». الفتنة الكبرى، الدين والسياسة في الإسلام الأول، غاليار، باريس ١٩٨٩، ص ٩٤ - ٩٥.

ولكن حتى هذه «الدولة» التي كانت تضع مصالح المسلمين الدينية، أي الدعوة للدين ونشره، قبل الدنيوية، لم تكن تعتبر نفسها دولة دينية، أو لم تدع أنها صاحبة سلطة دينية. لقد كانت وسيطة بين جماعة المسلمين والعالم وليس بينها وبين الله.

والجهاد المنزه عن الغرض، وترسيخ قواعد السياسة الدينية واستمرار للفتوحات العظيمة، وهو من جهة ثانية، انبعث على أسس جديدة للقيم الدنيوية، لمفاهيم التمتع بالحياة، والتوزيع غير المتساوي، والاعتبارات والقيم العصبية للأرستقراطية العربية بما هي نصاب سياسي، أي عصبية سلطة^(٦). ولهذا، كان من الطبيعي أن يحصل التفجر والانقسام في عهده، وأن يتفاقم فيه التوتر داخل السياسة الدينية نفسها بين المواقع المستمدة من المكانة الفردية في العقيدة والسابقة في الإسلام، وبين المواقع المستمدة من السيادة والرئاسة المدنية القديمة. وهكذا أيضاً، بقدر ما كان عهده عهد الازدهار والعظمة، كان عهد الدمار والفتنة والانهار. وبقدر ما كان عهد تبلور روح الورع والتقوى والعدل والشدة على النفس، مما سوف يبرز على يد القراء والخوارج والصحابة المنسحبين من النزاع كأبي ذر، كان أيضاً عهد تفجر المطامع والمصالح الدنيوية والنزوعات السلطانية.

كان عثمان واعياً تماماً لحقيقة الوضع الجديد عندما توجه في كتابه للعامة قائلاً: «أما بعد، فإنكم إنما بلغت بالافتداء والاتباع فلا تلتفتنكم الدنيا عن أمركم فإن أمر هذه صائر إلى الابتداء بعد اجتماع ثلاث فيكم: تكامل النعم وبلوغ أولادكم من السبايا وقراءة الأعراب والأعاجم القرآن. فإن رسول الله (ﷺ) قال: «الكفر في العجمة فإذا استعجم عليهم أمر تكلموا وابتدعوا». وهذه العناصر الثلاثة هي التي قلبت ميزان القوى، وأكرهت عثمان، الذي كان أكثر الناس في دينه اتباعاً، على ابتداء الآلة التي تستطيع أن تواكب صعود مصالح الدنيا وبروزها، وتنظمها، أعني السياسة، والدولة. وربما كان «جمع

(٦) وقد احتفظ العلماء بهذا التمييز حتى اليوم. وميز ابن خلدون الخلافة عن الملك بوضعها المصالح الدنيوية في إطار المصالح الأخروية، وجمعها بين مصالح الدنيا والدين: «وأن الملك الطبيعي هو حمل الكافة على مقتضى الغرض والشهوة، والسياسي هو حمل الكافة على مقتضى النظر العقلي في جلب المصالح الدنيوية ودفع المضار، والخلافة هي حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعي في مصالحهم الأخروية والدنيوية الراجعة إليها، إذ أحوال الدنيا ترجع كلها عند الشارع إلى اعتبارها بمصالح الآخرة فهي في الحقيقة خلافة عن صاحب الشرع في حراسة الدين وسياسة الدنيا به». المقدمة، دار العودة، بيروت، ص ١٥٠. وانظر عن مفهوم الخلافة رؤية مختلفة؛ لرضوان السيد: الأمة والجماعة والسلطة، بيروت ١٩٨٤، ص ٦٩ - ٧٨.

القرآن»، والقرآن محور بناء الجماعة والدين بعد انتهاء النبوة، أول وأهم الأعمال السياسية لعثمان، والتي سوف يستند إليها بناء الدولة. فقد عمل بهذا التوحيد والجمع على بلورة المشاعر الدينية وتركيزها حول موضوع وهدف واحد، هو تطبيق الشريعة والقرآن، وهو الذي سوف يسمح للدولة، باحتكارها تطبيق القرآن، أن تغطي بموقع الضامن للدين، والعنصر الضروري لضمان وجود واستمرار الجماعة كجماعة سياسية. لقد حوّل هذا الجمع القرآن إلى مرجعية قانونية مادية، أو ملموسة، وحفظه من التحول إلى روايات متعددة للصحابة، لا يملك أحد أن يحسم في أمر الخلاف فيها، كما أصبح عليه الإنجيل من قبل. والواقع أن تعميم مصحف عثمان وإلغاء كل النسخ الأخرى، بقدر ما خلق قاعدة عقديّة وقانونيّة ثابتة وموحّدة للأمة، ساهم في بلورة وتثبيت فكرة السلطة المركزية. وعلى هذه السلطة كان يردّ القراء والخوارج في ثورتهم ضد عثمان ثم ضد علي بن أبي طالب نفسه.

وربما كان هؤلاء قد شعروا بأنه على قدر تبلور هذه المرجعية الواحدة والمركزية، يزداد خطر مصادرة الدين والقرآن نفسه من قبل الدولة أو السلطة، وانتزاعه من بين أيدي المؤمنين كمجتمع مدني، وكأفراد وكقوى حية، أي كجماعة. ولهذا، كان تعميم مصحف عثمان من المآخذ التي أخذها عليه «القراء» مثلما أخذوا عليه محاباته للأقارب والأنصار.

باختصار، إن ثورة الدين، بقدر ما كانت تراكم في أعقابها وعلى هامشها قوة ومصالح وسلطة دنيوية، كانت تخلق الحاجة إلى الدولة، وعلى حسابها أيضاً. وكما صارت الفتوح التي تحققت بفضل روح التضحية الهائلة التي فجّرها الإسلام، قاعدة لتكوين الإمبراطورية المدنية، أصبح الجهاد وسيلة لتكوين القوة العسكرية الضرورية لهذا الفتح. وعليهما سوف تقوم الدولة في مرحلة تالية، وتستقل بنفسها وتؤكد وجودها في مواجهة الدين. ولا يعني ذلك أن هذه الدولة سوف تضع نفسها بالضرورة ضد الدين، ولكنه يعني فرض وجودها والاعتراف بها وبصيرورتها الخاصة ومنطقها على الدين نفسه. وإذا كان الدين سوف يتحول إلى روح الدولة، فإن الدولة نفسها سوف تصبح جسد الدين وسلاحه وذراعه.

ولن يحدث ذلك إلا بتغيير معاني الدولة والدين معاً. وهكذا، سوف يصبح الدين مساوياً لتطبيق الشريعة، أي قانوناً مقدماً للدولة، وتصبح الدولة من جديد قوة صماء تقوم بتطبيق أو تنفيذ القانون. وما سوف يبرز من هذه العلاقة هو غياب أي آلية عملية لتنظيم ومراقبة مهمة الدولة كمنفذٍ قهريٍّ للدين. ولذلك، فإنَّ غلبة منطق الدولة على الدين أو الدين والجماعة على الدولة متعلقة بميزان القوى العملي المباشر. فليس هناك ما يمنع أن تقوم الدولة، على قدر صلاح السلطة وإيمان رجالها، بخدمة الجماعة الإسلامية ومصالحها، كما كان عليه الحال في بعض الحقب، أو أن تصبح في حالاتٍ أخرى خادمةً مطيعةً للحكام والجماعات التي تسيطر عليها.

ميلاد الدولة: الفتنة الكبرى:

لكن بالرغم من تجمُّع عوامل الدولة عبر مسيرة الجهاد في سبيل الله، فإنَّ الدولة لم تولد تلقائياً من التقاء عناصر القوة المسلحة والشريعة والجماعة وتحولها الطبيعي من أدوات رسالة إلى أدوات سلطة. إنَّ ولادتها لن تتحقق إلا عبر عمليةٍ جراحيةٍ خطيرةٍ ومعقَّدة. فقد ارتبط نشوؤها بأخطر أزمةٍ عاشها الإسلام في كلِّ تاريخه، ونمت من خلال الصراع والانقسام داخل الدين الرسالي والوعي الإسلامي نفسه، وفي مخاضٍ دمويٍّ عنيفٍ ما تزال مضاعفاته حيةً في الذاكرة العربية والإسلامية حتى اليوم. ولم يحصل تقليص الإسلام للدولة إلا بعد حربٍ أهليةٍ طاحنةٍ اعتدنا أن نمرَّ عليها بسرعة، وهي التي نسمِّيها في تاريخنا بالفتنة الكبرى. والفقرة الأولى في هذه الحرب وبدايتها، مقتل عثمان على أيدي جند الأمصار المنطلقين من مصر والعراق. وترجع الروايات التاريخية المتداولة أسباب هذه الأزمة التي أدت إلى اغتيال الخليفة إلى انتشار السخط والتذمر بسبب صعود البيت الأموي في عهده ومحاباته أبناء بيته وأقربائه في العطايا والهبات^(٧).

(٧) في خطبة له يرد بها من أنكر عليه تقديم بني أمية على غيرهم، يؤكد عثمان حقه كإمام، ويحتج على خصومه بالقول إن ما فعله كان سياسة مقصودة، ويرفض الحديث عن خطأ أو تجاوز: «هل تفقدون من حقوقكم وأعطيكم شيئاً فإني إلا أفعل في الفضل ما أريد فلم كنت إماماً إذن؟ أما والله ما عاب علي من عاب منكم أمراً أجعله، ولا أتيت الذي أتيت إلا وأنا =

وبعضها يربط هذا التذمر بالنشاط الذي قام به «ابن السوداء» عبد الله بن سبأ الذي اعتنق الإسلام في أيام عثمان وتنقل كثيراً في الأمصار الإسلامية محاولاً إثارة الناس ضده وضد أسلوبه في الحكم والإدارة^(٨). وكذلك بنشاط أبي ذر الغفاري الذي اتخذ موقفاً معادياً للبذخ والغنى الفاحش الذي بدأ يتفشى، وتحول إلى معارض سياسي علني ينكر على عثمان علانية سياسة التولية والعزل.

وقد كُتب الكثير عن تساهل عثمان في أمر المسلمين، وكرمه من بيت مالهم، حتى ثار الشك في قوة إيمانه بالرغم من أنه من المبشرين بالجنة ومن الذين قدّموا الكثير من التضحيات والدعم للإسلام في حقبة الدعوة الأولى الصعبة، وتحدث البعض أيضاً عن ضعفه بسبب كبر سنّه، أو عن عدم قدرته السياسية. وفي اعتقادي أن عثمان كان أول من أدرك من الخلفاء تغيير الأوضاع الاجتماعية والسياسية في مسار اللحظة النبوية والروح الرسالية. وكان أول من أدرك الحاجة للدولة وللسياسة كسندٍ ضروريٍّ للدين حسب اعتقاده. فقال

= أعرفه». من كتاب صبح الأعشى، للقلقشندي، مختارات عبد القادر زكار، ج ١، دمشق، وزارة الثقافة، ١٩٨١، ص ٩٧.

أما دور القرآن كمحور للجماعة الدينية، ومركز إجماع وأئتلاف، فقد بدأ يبرز بقوة منذ وفاة الرسول، لأنه الأثر الوحيد والرمز الفريد للقداسة في الدين. قال عمر: «وإن الله قد أبقى فيكم كتابه الذي هدى به رسول الله فإن اعتصمتم به هداكم الله لما كان هداً له...». ابن هشام، السيرة النبوية، البابي الحلبي، القاهرة ١٩٣٦، ج ٤، ص ٣١١. وقارن برضوان السيد: الأمة والجماعة والسلطة، بيروت ١٩٨٤، ص ٧-١٣.

(٨) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، الطبعة الحسينية، القاهرة، ج ٥، ص ٩٨. ويميل بعض الباحثين اليوم إلى اعتبار شخصية ابن سبأ شخصيةً مختلفةً أصلاً، لجأ إليها المؤرخون المسلمون كوسيلة لتبرئة المسلمين أنفسهم من مسؤولية ما حصل؛ أنظر مثلاً، رضوان السيد في «عبد الله بن سبأ والقابلية للاستعمار»، رسالة الجهاد، فبراير ١٩٨٩م؛ حيث يؤيد فريدلندر في هذا الاستنتاج. والواقع أن لجوء المؤرخين العرب إلى هذه الذريعة، كان ناجماً عن حقيقة أن منظومتهم الفكرية، المرتبطة بالايان، أو التي لم تكن قد استقلت نسبياً عنه، لا تستطيع أن تستوعب مفهوم الدولة، وما يرتبط به من صراع على السلطة، وتناقض المصالح المادية والبشرية. كانت لا ترى في المسلمين إلّا ما أراد الإسلام أن يريهم في أنفسهم، أي الوحدة والأخوة والمحبة والتضامن. فكيف يمكن لجماعة مسلمة، أي واحدة أن تنتج هذا الانقسام والهرج؟ هناك لا شك أسباب خارجية، أو خارجة عن الدين وعن الجماعة الدينية. باختصار كان السبب تغييب فكرة الدنيا ذاتها والسياسة والمصلحة المرتبطة بها.

عبارته المشهورة: يَزْعُ الله بالسلطان ما لا يَزْعُ بالقرآن. والمقصود أن ما لا يمكن المراهنة على تحقيقه بالعاطفة التي يبعثها القرآن والإيمان، ينبغي تحقيقه عن طريق القهر والقوة. وكانت هذه الرؤية كامنة في جوهر الممارسة النبوية نفسها التي اعتمدت في الدعوة التبشير الروحي والقهر المادي المجسد في الجهاد والقتال كما ذكرنا. وهي موجودة ضمناً في القرآن الذي أقر للمؤلفة قلوبهم بسهم من الغنائم، وهو من الأعمال والممارسات السياسية المحضة. ومع تنامي الثروة وتنوع السلطة وتعدد أطرافها في الأمصار والنواحي، أدرك عثمان الحاجة إلى آلية سياسية قوية تدعم النخبة الإسلامية من الصحابة. وجاء إحياءه للأرستقراطية العربية الأموية، وإقطاعه القطاعات لكبار الصحابة في سياق سعيه لاستيعاب حركة تطور طبيعي وسريع للمصالح المادية والاجتماعية للمجتمع الإسلامي الذي أصبح، بين عشية وضحاها، بالفعل مجتمعاً مالكاً وقائداً بعمومه لإمبراطورية واسعة. وقد أراد عثمان أن يدعم الدولة الناشئة بطبقة اجتماعية مستقرة لم يكن من الممكن إنشاؤها إلا في إطار زعامة معروفة وتقليدية، بدل أن يترك الأمور تفلت من يده. وهذا ما فهمه عرب الأمصار، الذين كانوا يشعرون هم أنفسهم بأنهم أحق من غيرهم، خاصة من أولئك الذين بقوا في المدينة، في نيل الأعطيات والمغانم الناشئة عن انتصاراتهم، وتسئم المراكز القيادية بدل البيت الأموي الذي ناصب الإسلام الفداء في فترة الدعوة الأولى.

في الواقع، لم يكن مقتل عثمان إلا فاتحةً للأزمة الحقيقية التي سوف تضع وجهاً لوجه خليفة المسلمين وأحد أكبر رجال الإسلام وأبطاله، علي بن أبي طالب من جهة، ومعاوية بن أبي سفيان، ممثل الارستقراطية القرشية التقليدية، وأحد ولاة الأمصار المفتوحة من الجهة الثانية. ويكاد المرء لا يصدق أن مثل هذه المواجهة كان يمكن أن تحدث في ذلك العهد القريب من النبوة، وأن والياً يمكن أن يتجرأ على خليفة مثل عليٍّ ويرفض مبايعته وينكر خلافته ثم يخوض حرباً شاملةً ضده، وأخيراً وأكثر من ذلك، يخرج منتصراً. وقد قيل الكثير في تفسير هذا الحدث الضخم عن دهاء معاوية، وعن غياب الحس السياسي عند عليٍّ، وعن شراء معاوية للضباط بالوعود التي أعطاها والوجوه التي قَرَّبها منه.

وقد ذكر البعض عوامل الصراع على السلطة بين الرجلين، أو ضعف إيمان معاوية وتسلط الرغبة الجارحة في الحكم عليه كسبب لتفسير موقفه هذا. وقد نظر الناس عموماً إلى هذه الحرب باعتبارها حرب تنافس الدين والسياسة. وفي هذه الحالة الأخيرة، يجسد الإمام علي الدين في الوقت الذي يجسد فيه معاوية العقل السياسي المحض.

لكن كل هذه الأسباب لا تفسر نجاح معاوية في تعبئة الجيوش وحشدها وإقناعها في الوقوف ضد الخليفة. ولا يمكن لفكرة الانتقام لعثمان الشهيد والمغدور أن تكون سبباً كافياً لهذا النجاح. فما تزال عبارة «قميص عثمان» تفيد لدينا مثلاً الذريعة الكاذبة أو كلمة الحق المراد بها باطل. ولا يمكن أن تكون هذه الحجة قد أنظلت بسهولة على جيوش وقواد المسلمين، وفي مواجهتهم أسرة الرسول وجيش من الصحابة، مرجع الأمة ومركز قيادتها المعنوية والعلمية حتى ذلك الوقت. كما أن التنافس على السلطة لا يفسر لوحده تجرؤ معاوية على رمز الخلافة، ولا يفسر كذلك أن صحابيين كبيرين هما طلحة والزبير قد وقفوا منذ البداية ضد علي، وفي مرحلة متقدمة من القتال وجد علي نفسه معزولاً تقريباً، ليس عن الصحابة وحسب، ولكن عن كثير من أنصاره أيضاً.

إن اندلاع حرب شاركت فيها كثرة من المسلمين، واستمرارها لأكثر من خمسة أعوام كادت تقضي على العرب، وهم لا يزالون على صلة قريبة بالنبوة والوحي، وأنتهت بانقسامهم وزوال الخلافة الدينية نفسها وقيام الملك الطبيعي لا يمكن أن يعودا ببساطة لدهاء رجلٍ مهما كان مركزه، وقد كان مركزه المعنوي والمادي والسياسي أقل بكثير من خصمه. وكما أنه لا شيء يُثبت في التاريخ ضعف تعلق معاوية قبل الحرب ولا بعد النصر، بالإسلام، وكل الروايات تؤكد بالمقابل خبرة علي ومراسه وشجاعته الخارقة وبراعته في الحرب والسياسة والعلم جميعاً. وأخيراً، ليس من الممكن، بعد كل ما ذكرناه عن روح التضحية والفداء التي كانت سائدة بين المسلمين، قبول فكرة هذا الانتصار الساحق والسهل للعالم وللسياسة التي لا مبدأ لها سوى الوصول إلى السلطة، على الخلافة التي هي استمرار للنبوة وروحها الدافعة. ولعل ما استقر عليه الرأي العام

الإسلامي، على مختلف اتجاهاته، من أن السبب الحقيقي لهذا التحول الكبير في تاريخ الدعوة، هو ميكيا فيلية معاوية ودهاؤه، يعكس في ذاته حقيقة الصراع وعمقه كصراع بين العقل والإيمان، والمصالح القاهرة والمعاني والمبادئ الزاجرة^(٩).

ليس هناك في نظري من تفسير مُقنع وممكن لاندلاع هذه الحرب الطويلة المدمرة وللاتصار الأموي على علي، إلا الاختلاط والضياع والشك الحقيقي الذي أصاب جماعة المسلمين كلها في شأن الموقف الذي ينبغي أن يتخذه في وضع جديد اصطدم فيه منطق المصالح الكبيرة والملموسة التي أصبحت تشكل جزءاً أساسياً من وجود كل واحد منهم، وبين منطق الدعوة والرسالة. ويكفي كي ندرك عمق هذا الضياع والحيرة، أن نذكر ما تعرض له الصحابة وأهل السابقة أنفسهم من امتحان نفسي عظيم بعد مقتل عثمان دفع البعض منهم إلى الانعزال عن الحياة العامة والنزاع، كما دفع الآخرين إلى الدخول في منازعة شاملة من أجل السلطة لم تنته إلا بالقضاء على العديد منهم في بركان الفتنة ونارها^(١٠). ولم يكن هؤلاء جميعاً من العامة أو الذين لم يضحوا من أجل الإسلام.

فبقدر ما كان منطق المصالح وتوزيع الغنائم والعطايا يؤكد نفسه، ويطرسخ

(٩) حول معظم الموضوعات التي تتعلق بهذه الفتنة، منذ ظهور الخلاف حتى تطوره إلى نزاع مسلح، كتاب الفتنة الكبرى لهشام جعيط، وفيه يظهر الكاتب، مستنداً إلى الكشف عن الارتباط العميق في الإسلام بين السياسة والدين، أن الذي كان يمنع الانفراج والتوصل إلى اتفاق أو تفاهم هو هذا الالتباس العميق والمبدئي في السياسة الإسلامية بين الأهداف والحوافز الدينية والأهداف والحوافز السياسية. لقد كان الانشقاق الديني نفسه ثمن هذا الالتباس ومصدره معاً. ولذلك «ساد مفرد الفتنة مقترناً بمفرد المهرج للدلالة على الحرب الأهلية منذ القرن الأول الهجري. وكلمة المهرج عربية جنوبية قديمة تعني القتل» - كما يقول رضوان السيد في مفاهيم الجماعات في الإسلام، ص ٤٠ - ٤١، وفيه إشارة كذلك إلى كتاب نعيم بن حماد، الفتن، وصحيح البخاري، وشرح نهج البلاغة حول الموضوع نفسه. وأنظر كذلك:

Bernard Lewis, Islamic Concepts of Revolution, in Islam in History, 1973, pp. 253 - 258; Ami Ayalon, From Fitna to Thawra, in Studia Islamica, 64, 1987, pp. 145 - 175.

(١٠) جعيط. م.ن. ص ٤١٠.

مع تزايد الانتصارات، وإرساء نظم جمع الخراج والعطاء معاً، كان منطق الرسالة والتبشير والجهاد لوجه الله يتراجع أو يفقد هيمنته المطلقة. وكانت الحاجة إلى السياسة والسياسي الذي ينظم هذه المصالح ويرعاها، أي يفكر من منطق حمايتها وتوسيعها، تبرز أكثر قوة، بقدر ما كانت الدعوة ضد الفساد والترف وعدم المساواة في التوزيع ونشوء الإقطاعات والثروات الهائلة تزداد قوةً وعنفاً. وعلى هذا انقسم المسلمون، ليس بين معسكرين متحاربين ديني ومدني، ولكن داخل كل معسكر وفي الوعي العميق لكل فرد. ومن هذا التمزق العميق والقلق الشامل والحيرة والتردد البعيدين بين الاستمرار في ثورة لا تنتهي ابتغاءً لمرضاة الله، والاستسلام للواقع والتسليم لحاجات الدنيا، سوف تولد، بعد مخاضٍ مريرٍ، الدولة، وسوف تنبعث من رمادها. وما كان لها أن تولد بعد ثورة الرسالة والنبوة بدون هذا التمزق وهذا الاقتتال الذاتي، وبدون هذه الحرب الأهلية بكل معنى الكلمة، لأنها كانت تعني اختيارات ممزقة تمس المستقبل كله. وإذا كان المسلمون لم ينجحوا في استدراك الحرب أو في التخفيف من ويلاتها أو في وقفها بسرعة، فلأنهم لم يكونوا يعرفون وهم يخوضونها أين يكمن الموقف الحق بين حماية الدعوة وحماية الدنيا. فقد كانوا في الوقت نفسه حَمَلَةً رسالة لا يريدون التخلي عنها، وأصحاب مصالح مادية دنيوية كبيرة لا يمكنهم تجاهلها، وفي مقدّمها الإمبراطورية الجديدة نفسها التي وضعها الله بين أيديهم. وإذا كان من المؤكد أنه وجد في كلا الطرفين أقلية واعية ومدركة لخياراتها وحاسمة للأمر في نظرها، فإن الغالبية لم تكن تعرف ما هي الوجهة الأصح لمصالحها. وبقدر ما كانت حُطِبَ على الدينية تثير حماس الجنود، كانت المصالح الدنيوية التي تحتاج إلى السياسة تدفعهم إلى التروي، حتى أصبحت سمة هذه الخطب الرئيسية الشكوى والتقريع. وليس أقل هذه المصالح معرفة مصير الإمبراطورية الكبرى ذاتها، وما العمل بها، وما تحتاجه من رؤية استراتيجية جديدة. ويكاد المرء يعتقد اليوم عندما يقرأ هذه الخطب ويعاين تردد المواقف أن القسم الأكبر من جنود المسلمين في المعسكرين كان قد ضاع عن نفسه تماماً، وغرق في حالة ثانية وجد نفسه مدفوعاً فيها بصورة آلية للقتال، نتيجة لعدم القدرة على الحسم

داخل وعيه. ولم يكن أحدٌ يقاقل عن قناعةٍ كافيةٍ، بقدر ما كان يتبع شعور الانتفاء أو الولاء للمعسكر الذي ينتمي إليه. لقد كانت حرباً أهليّةً، وحرباً عقيديةً، في وعي كل مسلم في الوقت نفسه، بقدر ما كان كل فرد يتخبط فيها، بين قلبٍ ما زال رساليّ الهوى يعطف على عليّ الخليفة، وعقلٍ أصبح واقعيّ المصالح يميل لمعاوية الدولة.

لقد حوّلت النبوة شعباً كاملاً إلى مقاتلة، ورمتهم في لجة الصراع العالمي، ووزعتهم ونشرتهم في أصقاع الأرض، بين شعوب غريبة، بعيداً عن مواطنهم وبيوتهم وأهليهم، وجعلت مصيرهم القومي كله معلقاً بانتصارهم الدائم. وليس هناك من شك أن الشعب المقاتل كان يدرك في أعماقه أن وراء الصراع على السلطة، وتمسك علي ومعاوية معاً بموقفيهما، كانت تكمن، رغم الفارق في النوايا، وجهتا نظر مختلفتان تماماً في معالجة شؤون المسلمين كجماعة وقوة مادية متحركة على مسرح التاريخ، ومن ثم وفيما وراء ذلك في فهم العلاقة التي يجب أن يعاد تحديدها بين هداية العالم لوجه الله، ورعاية المصالح الأرضية لإسعاد الذات أو بين الدين والسياسة. أو بالأحرى تحديد مفهوم السياسة الإسلامية ذاتها وأهدافها ووسائلها. ولا يعني هذا بالضرورة وضع الدين والسياسة في موقع التناقض أو الخلاف، بقدر ما يعني الكشف عن التوازن الجديد داخل الدعوة بين المصلحة الدينية والدنيوية، بين حق الله وحق الإنسان. وبقدر ما بقي علي، رمزاً وقيادةً عملية معاً، ملتزماً مع جيل الصحابة الكبار بالمفهوم الأول للإسلام، كهداية وتضحية من أجل إصلاح العالم ودفعه إلى طريق الحق والعدل، أي بمفهوم الدين كثورة دائمة ومستمرة، كان معاوية يبرز من خلال صراعه ذاته مع علي وبسببه، ممثلاً لجيل المسلمين الجديد الذي وضعته الفتوحات في قمة السلطة من جهة، وفرضت عليه أن يرى الأمور أيضاً من وجهة نظر الحفاظ على المكتسبات المادية وتنظيم الحياة الاجتماعية لجماعات وشعوب أصبحت تحت سيطرة المسلمين، ولم تكن هي نفسها إسلامية من جهة ثانية^(١١). وفي مثل هذه المواجهة العنيدة، القاسية، الممزقة، المدمرة فقط كان

(١١) انظر جعيط، المرجع ذاته، ص ١٨٢.

معاوية يستطيع أن يولّد المشاعر الدنيوية القوية ويمزق وحدة المسلمين ويشق وعيهم وينزع للسياسة السلطانية والدولة في مواجهة الروح الرسالية والثورية أرضاً جديدةً من فضاء الدين الشامل. وبقدر ما كان علي، بالشرعية الإسلامية، وما تنطوي عليه من عناصر الرقابة الروحية والنسبية من الرسول، ومن الانتماء لأهل السابقة والقدوة، يشدّ المسلمين «إلى الورا»، إلى النبوة، كان معاوية في حربه المختارة يفرض عليهم الاختيار بين الدين والدنيا، ويجبرهم على التخلي عن روح الثورة كشرطٍ للاحتفاظ بالدولة. كان الصراع قائماً إذن داخل وعي كل مسلم بين منطق العدل الإلهي والمصلحة الأرضية، بين منطق الثورية الدائمة ومنطق الدولة التي تقوم، بين خدمة الإسلام، بما هو رسالة وهدى، وتكوين المسلمين بما هم جماعة ومصالح دنيوية. وهو في الواقع التوتر الضمني الخلاق والمحرك الرئيسي في الإسلام ذاته كدين وسياسة أو كهداية وسلطة^(١٢).

لم تكن الفتنة صراعاً بين نُخبٍ مختلفة التكوين والمصالح، وإلاّ لكانت صراعاً سياسياً على السلطة. لقد كانت تجسّداً لأزمة الضمير الإسلامي ذاته، في بحثه عن رؤية جديدة دينية على أساس المعطيات الكبرى التي خلقتها الإمبراطورية. وقد كانت بهذا المعنى فتنة، أو هي حرب أهلية. والفتنة لا تعني شيئاً آخر سوى انهيار القدرة على التمييز، وزوال المعايير الواضحة ومن ثم الاستسلام والتسليم السلبي للحرب، كما لو كانت كارثة لا مناص منها. فهي النتيجة الطبيعية لانعدام القرار، وغياب الرؤية وإمكانية الاختيار. والواقع أن علياً لم يرتكب إلاّ خطأ واحداً هو عدم إدراكه بداية الزوال الفعلي لشروط عهد الخلافة، وإصراره على السياسة الدينية داخل الدولة المتكونة أو التي بدأت تتكون في العقول والمصالح والتوازنات الاجتماعية والاستراتيجية. لقد كانت نقطة ضعفه الأساسية هي بالضبط رمزيته القوية، أي منصبه الديني الكبير نفسه وسابقتها في الإسلام وورعه وتقواه الشديدين، أي الصفات التي يراهن عليها لكسب المعركة. لقد بقي علي رجل الملحمة الرسالية الكبرى في الوقت الذي لم

(١٢) المرجع السابق، ص ٢٤٤.

يعد فيه الواقع نفسه إلّا جماع فتات المصالح اليومية ونثارها.

ولدت الدولة إذن من جديد من إعادة ترتيب القيم الإسلامية على حساب تراجع الأسبقية لإسلام التبشير والهداية المنزهة، وتعمّدت بدم شهادته منذ أيامها الأولى، وسوف تبقى مدينة له وعالةً عليه أيضاً. وقد وُلدت، كما سوف يسميها السلف، دولةً عضوضاً، أي سلطاناً سياسياً قائماً على القوة والقسر في تجميع العباد، أكثر من اعتماده على تفجير ينابيع التضحية والإيمان في قلوبهم، وغاياته رعاية المصالح الدنيوية، مهما كانت الأدوات الشرعية والقانونية التي يستخدمها. ولا يغير من ذلك أن هذا الملك لن يستطيع أن يستمر إلّا بالمفاوضة الطويلة مع الدين والتفاهم معه. وبالمثل، إذا كانت الفتوح لن تتوقف فإنها سوف تصبح منذ ذلك الوقت فتوحاً سياسيةً واستراتيجيةً، إمبراطورية. وبهذا المعنى أيضاً، سوف يتساءل المؤرخون إلى أي حد كان من الممكن بدون هذا التحول حفظ اندفاعه الفتح نفسها قويةً، في وقتٍ تضاعف فيه عددُ المقاتلين من جيل المسلمين الأول وازداد إلى حدٍ كبير عدد المقاتلة الجدد، وأصبح من الأصعب فالأصعب المراهنة في استمرار القتال على مشاعر الإخلاص والإيمان والروح الرسالية والتبشيرية. لقد وُلدت الدولة في الفتح، ومن الفتح وما نجم عنه من مصالح. وأصبحت ضرورةً له تاريخياً، وانتصرت على الخلافة نفسها بقدر ما أصبحت القوة عنصراً حاسماً في الإسلام التاريخي مقابل الإيمان الروحي والروح الجهادية. لقد عبر نشوء الدولة عن تغير التوازن الداخلي للدعوة والجماعة الداعية. وفي النهاية، لقد ولدت الدولة لأن النبوة، ليست حالةً دائمةً ولا عاديةً، ولا يمكن أن تكون إلّا لحظةً استثنائيةً في التاريخ؛ لحظة انتجت أمة، ورمتها في لجة الصراع المصيري لتمتحن إرادتها وقدرتها على الاستمرار. لكن بقدر ما أدت هذه المعركة الفاصلة إلى هزيمة علي ونط السياسة الدينية التي كان يمثلها، غيرت أيضاً من مسار حقبة الخلافة الراشدة، حقبة الإسلام كثورة إنسانية شاملة ومستمرة وفي سبيل الإنسانية، ثورة عالمية لا نهاية لها ولا حدود. وكانت بالتالي الفعل المؤسس للدولة في الإسلام، أو لما سوف نطلق عليه اسم الدولة الإسلامية. ولا ينبغي لفكرة الدولة العضوض أن تخفي حقيقة أن هذه

الدولة، بالرغم من أن قيامها كان يعني الإجهاز على الخلافة أو على نموذج معين للسياسة الدينية، هي أيضاً دولة إسلامية، أي تستمد قوتها الروحية والفكرية وتوجيهها ودستورها من الإسلام حتى لو أنها لم تكن دولة دينية. إن ما حصل في الواقع ليس فصل الدولة عن الدين، ولا القضاء على الفكرة الدينية في السياسة، ولكن بالعكس تماماً، إخضاع الدين والعقيدة لمنطق السياسة والدولة وتوظيفه فيها. وهذا هو الفرق الجوهرى مع الخلافة كورثة للنبوّة، حيث كان كل شيء موظفاً في خدمة نشر العقيدة وإظهارها، وكان كل شيء أداة في يدها: الدول والجيوش والعصبيات القبلية والأرستقراطية القرشية والعربية. ولذلك أيضاً جاء تكوين هذه الدولة في الوقت نفسه استفزازاً وتحدياً وقضاءً جسدياً في الحرب الطاحنة على جيل الصحابة الأول، ليفتح صفحة جديدة في تاريخ الإسلام ومجتمعه، وليدشن عهداً سياسياً جديداً كل الجدة، ما كان بإمكانه أن يفرض نفسه بدون هذه التصفية للروح الثورية وقادتها من النخبة الإسلامية الأولى، وعودة النخبة الارستقراطية العربية إلى الواجهة، أي عودة السلطة إلى نصابها، وتوليد السياسة من جديد للدولة. ولكن هذه المرة لدولة من نمط مختلف تبدو فيه، كما سوف نرى، بمثابة عمامة للجماعة أكثر منها مؤسسة لأمة وبانية لها.

ولعل ما يؤكد ذلك أن الرأي العام الإسلامي في غالبيته لن يتأخر في التصالح بسرعة مع نفسه ومع الدولة، ولن يفهم من التحول نحو الملك العضوض، رغم كل ما حدث، ورغم المخاض الدامي لولادته، نهاية للإسلام أو هزيمته. وإنما فهم منه نهاية نمط من السياسة الإسلامية، ارتبط بالورع والتقوى والتضحية والإيثار المطلق، واعتبر هذا العهد عهداً استثنائياً وخارجاً عن المألوف لا يمكن التشبه به ولا إرجاعه. وهكذا، تعايش المسلمون مع الدولة وحاولوا أن يدجنوها ما أمكنهم ويجعلوا منها بالدين والقرآن وحشاً أليفاً بدل أن تكون وحشاً كاسراً. ولن تلغي الدولة الإسلام، ولكنها بالعكس سوف تبني نفسها في ظله وتقيم سلطتها على شرعيته. ورغم قيامها على أنقاض الخلافة، فسوف تحتفظ بلقب الخلافة الصورية حتى النهاية. لكن مع نشوء

الدولة سوف يتحول أيضاً مركز الثقل في الإسلام من العقيدة التي كانت كل شيء إلى الجماعة الإسلامية ذاتها باعتبارها قيمة دينية، ومن التبشير والهداية إلى رعاية وتنظيم الحياة الدنيوية بما هي مجموعة مصالح وقيم وتوازنات وحاجات وغايات مشخصة. وهكذا سوف تنشأ السياسة بالمعنى الحرفي للكلمة في الإسلام، سواء تحققت عبر الدولة أو عبر المجتمع الديني.

وسوف تشكل هذه الدولة الناشئة على هامش الدين والمتنافسة معه نموذجاً أول ومقياساً لكل أنماط الدول الإسلامية ذات الخلافة الصورية أو السلطانية التي سوف تأتي بعدها، سواء فيما يتعلق بتحديد وظائف الدولة ذاتها، أو في تحديد مكانة الدين والعقيدة في السياسة، وغلبة منطق الحسابات المرتبطة بالحفاظ على الجماعة كقوة تاريخية مادية دنيوية، على منطق الدعوة المنزهة والمجردة. لم تقم الدولة الجديدة إذن ضد الإسلام كممارسة وجماعة، ولكن كأهداف ومقاصد رسالية. وكانت عودةً به إلى دائرة التاريخي والزمني والممكن. وبتوظيفه في السياسة المدنية، سوف تجدد شرعيتها وتعيد بناء أسسها، تماماً كما كانت دولة الثورة في كل وقت وزمان تعني الحد من مطامعها من جهة، وإعادة توجيه الاستثمارات الروحية والمعنوية والمادية حسب أهداف وخطط جديدة أكثر ارتباطاً بالمصالح الفعلية والحوافز الواقعية، من جهة أخرى. وقد شملت هذه الدولة الدين كله، فجعلته نوعاً من الحزبية المرتبطة بالدولة، فنشأ على هذا الأساس أهل السنة والجماعة، الأغلبية، وتحولت الشيعة العلوية نفسها في مقابلها إلى حزب معارض.

والواقع، أن التفكير العميق في معنى هذه الفتنة ومغزاها السياسي والديني لم يبدأ إلا حديثاً في الإسلام. فقد بقيت الذاكرة الإسلامية تنظر إلى هذا الحدث بحذر شديد لما شكّله لديها من ظاهرة سلبية غير مفهومة وصعبة التصديق. بل إنّ المثل العام لدى المسلم العادي والفقيه معاً، اليوم كما في الماضي، هو عدم الدخول في مناقشة حول مسألة من هذا النوع. ولعل رفض التفكير الجدي في هذه الفتنة بالذات هو الذي منع السياسة الإسلامية من التطور وحوّلها إلى نوع من الوصايا الفقهية أو الأحكام السلطانية، وحرّمها من أن تتقدم على طريق

التحليل النظري، والبحث في قوانين الصراع الاجتماعي^(١٣). والحقيقة أن ما حصل للإسلام هنا هو نفس ما حصل من قبل للمسيحية التي بدأت هي أيضاً دين هداية وتبشير وانتهت إلى كنيسة ودولة. لكن المعركة التي حُسمت في المسيحية الوسيطة لصالح الكنيسة ضد الدولة - قبل أن تتحقق في الحقبة الحديثة المتأخرة فكرة الفصل والتمييز المطلق بين سلطة الدولة السياسية وسلطة الدين الروحية، تكريساً لانتصار الدولة من جديد - قد تركزت كلها في حرب أهلية واحدة، عظيمة ومدمرة، وحُسمت في فترة قصيرة جداً لصالح الدولة. ولكن نظراً لغياب السلطة الدينية المتميزة هنا، لم يؤد هذا الانتصار إلى فصل الدين عن الدولة، ولكنه بالعكس ساهم في إلحاق الدين كلياً بها وجعله شعاراً من شعاراتها وأداة من أدواتها. وهكذا أُجبر هو أيضاً، بعد معارك داخلية وانقسامات وصراع بين العلماء والقُرّاء حملة القرآن، على الارتباط نهائياً بالدولة والاحتواء بها ليحافظ على الحد الأدنى من وجوده. لقد كادت الدولة التي نشأت كإنتاج جانبيٍّ للدين أن تبتلعه كلياً وتخضعه نهائياً لمنطق مصالحها الذاتية، أي تنمية القوة وتعظيمها^(١٤). وأصبحت الدولة (أي سلطان القوة

(١٣) كان هناك شعورٌ دائمٌ، نتيجة ارتباط الهداية الدينية بالممارسة الجهادية والسياسية، بأن على المسلم أن يتحلى أيضاً بالعقل والحيلة والعلم. وهذا هو مصدر تزايد القيمة المعطاة للحسن السياسي ولصفات القيادة المعتمدة على حسن الرأي والخبرة الشخصية، سواء في تعيين أمراء الجيوش الفاتحة، أو في اختيار الخلفاء كما أشار عمر. وهذه هي الحجة التي استخدمها معاوية في معارضته للحسن، الوريث الشرعي لعلي في الخلافة، معتبراً نفسه أقدر على خدمة الأمة الإسلامية والدين لأنه أكثر مراساً وخبرةً سياسية. وينقل البلاذري في «أنساب الأشراف» قوله، ما معناه لو كان الحسن أقدر على الحكم والعدل بين المسلمين، وعلى بث الخوف في قلب العدو، وكان راعية أفضل، وذا خبرة أقوى في السياسة لباعته! ولا شك أن ما قاله عن الحسن كان يفكر فيه في نزاعه مع علي، ومن هذا المنطلق أيضاً غفر الرأي العام الإسلامي لمعاوية فيما بعد تجاوزاته على البيت الهاشمي؛ أنظر هشام جعيط، المرجع السابق، ص ٣٩٨ - ٣٩٩.

(١٤) يشكل تحول الخلافة دون شك أمراً خطيراً جداً في تاريخ الإسلام، خاصة وأنه جاء حصيلة حدث كبير هو الفتنة التي خلقت الأرضية التي بنيت عليها السياسة كلها في الإسلام فيما بعد. والأفكار المقدمة في تفسير ذلك لا تزيد عن القول بضعف الإيمان. يعبر عن ذلك عبد القادر عودة عندما ينتقد المسلمين الذين «لم يطبقوا النظام الإسلامي بعد وفاة النبي إلا في عهد الخلفاء الراشدين ثم حولت الأهواء هذا النظام الإلهي إلى ملك عضوض لا يتورع أن يعطل =

المدنية الخام) في تاريخ الإسلام، هي الشرط اللازم لوجود الدين، بقدر ما حرمه انتصارها من تكوين دولته الخاصة. ولذلك، سوف تنعكس السياسة في مرآة العقل دينياً، وتصبح السياسة إمامة، وتصبح الإمامة كما يقول فقهاء أهل السنة بإجماع، موضوعاً فقهياً، كما سوف يصبح نصب الإمام واجباً شرعياً لا يصح الإيمان بدونه. وسوف يتطابق لذلك مفهوم الإسلام كعقيدة مع مفهوم المسلمين كجماعة مدنية. لقد أدى انتصار التأويل السياسي في التاريخ الإسلامي إلى توحيد متزايد للدين والدولة، من جهة، وللسياسة والجماعة من جهة ثانية، فأصبحت السياسة دينية وفقهية بقدر ما أصبحت العبادة مدنية. وأصبحت الدولة قهرية بقدر ما صار الدين أخلاقية حرة وإيماناً فردياً.

ماذا كان من الممكن أن يحصل للإسلام لو لم ينتصر معاوية، ولو لم تتكوّن الدولة الإسلامية على أنقاض دولة الايمان والمؤمنين؟ وهل كان من الأفضل للإسلام أن تنتصر الدولة فيه أم تنتصر الجماعة، أعني جماعة المؤمنين؟ لا نستطيع اليوم نحن أنفسنا أن نحسم في مثل هذا السؤال. ذلك أنه لم يكن من المؤكد أن الإسلام لو لم يتحول إلى دولة، كان استطاع أن يحتفظ بنفسه، ويستمر في الصراع الديني والعقدي العالمي. لقد كانت الدولة وسيلته الوحيدة للتحويل من دعوة سامية فوق-تاريخية، أي من خارج العالم والتاريخ، إلى حقيقة تاريخية، بشرية وتجسيدها في جماعة وأمة وحضارة. وقد أثبتت الأحداث أن عثمان، في فتحه باب التمكين للسلطان، أي للسياسة، في مقابل، وليس بالضرورة ضد، الديانة بما هي دعوة لله وقاتل منزّه عن الغرض في سبيله - كان على حق. ذلك أن مجتمع المسلمين سوف يسير في شقيه السني والشيوعي نحو هذا السلطان. أما الخلافة التي انتهت بعلي فلن تكون إلا فترة عابرة، أي مخالفة للتتار. ولا يغير في هذه الحقيقة أن المسلمين من أهل السنة قد اعترفوا على

= أحكام الإسلام». الإسلام وأوضاعنا السياسية، القاهرة، مطبعة دار الكتاب، ١٩٥١، ص ٧٩. ولا يتساءل كيف يمكن للأهواء أن تنهي نهائياً، وحتى اليوم، موضوع نظام الخلافة، وعلى ماذا يمكن المراهنة اليوم إذن، والايمان أقل مما كان عليه في العصر الأول، من أجل إعادة تحقيق نظام الخلافة والإسلام العادل والصحيح.

طريق عثمان بهذا السلطان وحاولوا أن يضيفوا عليه شرعية دينية، في حين رفضته الشيعة، فارضة على نفسها بالضرورة بناء الإمامة الدينية المستقلة عن الملك، أي إعادة مسار تكوين السلطان الديني والمرتببة داخل هذا السلطان، بما يشبه، ولو من بعيد، بنیان الكنيسة الدينية.

والواقع أن انتصار الدولة كان متضمناً أيضاً في الإسلام، لا من حيث الإقرار بها ولكن بالعكس من حيث عدم التعرض لها وتجاهلها. وكان رفضه المبدي، في مواجهة العقائد السابقة ومن أجل التميز عنها، وخاصة المسيحية، للكهانة والسلطة الدينية، من جهة، وتكوينه للجماعة والإمبراطورية العالمية من الجهة الثانية، يدفعه حتماً نحو بلورة سلطة جديدة مدنية ترعى مصالح الدين والدنيا معاً. وبهذا المعنى أيضاً كان الإسلام دافعاً وحافزاً لبناء الدولة، وليس بمعنى أنه أقر مفهوماً أو نظاماً محدداً لبناء الدولة ودساتيرها. فما دام من غير الممكن التفكير بدولة دينية، وما دامت أسس الدولة الدينية قد ألغيت بدايةً بإلغاء العلم الديني المحتكر والاتصال الرباني المباشر، أي ميراث النبوة. فقد كان من الطبيعي، بل الحتمي أن تسير الأمور في اتجاه الدولة المدنية التي تستلهم الدين أو تتفاهم معه وتسايره، وليس في اتجاه تكوين الدولة - الكنيسة. وهذا ما سوف يحصل بالفعل بعد أزمة التحول والقطيعة الكبرى الأولى وحيرة المسلمين في طبيعة هذه السلطة التي ينبغي عليهم توليدها لتكون في الوقت نفسه راعيةً لمصالح الدين عقيدةً وجماعةً، وأن لا تحظى مع ذلك بأي صفة قداسة أو سلطة دينية، أي أن تبقى مدنية تماماً^(١٥). ولكن لهذه الأسباب سوف تولد الدولة على عاهة لا شفاء منها. سوف تولد وفي مواجهتها رجال أحرار مستقلو الإرادة والضمير، قادرون على الرجوع بأنفسهم في كل لحظة لكتاب الله، وعلى أداء البيعة للأمير والاعتراف به، لكن ليس كتتويج مقدس وامتداد روحي أو رأسٍ

(١٥) هذا هو المغزى العميق أيضاً لظاهرة القراء الذين سوف يتحولون إلى خوارج، أي إلى قوى معارضة جذرية ومطلقة للدولة. أنظر حول ظاهرة القراء وتطورها في الإسلام الأول، رضوان السيد: ثورة ابن الأشعث والقراء (١٩٧٧)، ص ٢١٨ - ٢٤٣، وهشام جعيط، م. ن.

مفكر لمجموعة من العبيد. وبالعكس تماماً سوف تبقى جسداً دون روح، وذراعاً حديديةً دون رأس، بعد أن كانت في صورتها الأولى روحاً لجسدٍ هو الأمة، ورأساً لذراعٍ هو الجماعة. وهذه هي صورتها الأساسية اليوم^(١٦).

فهي حتى عندما تدّعي الصفة الدينية، لا تعدو أن تكون وعاءً قابلاً لاستيعاب القيم التي تأتيها من الخارج. لقد ولدت الدولة على آثار ما أنتجه الدين، بما هو إيمان وفضيلة، من قيم جماعية وتضامن وتواصل وساحة استراتيجية، ولم تكن تكريساً لنمو الإيمان والتقوى والورع، ولكن لتعاظم المكاسب والمصالح والأموال والأراضي التي جلبها الفتح وكاثرها النصر. وبقدرة تزايد ضغط مصالح المسلمين الدنيوية فرضت نفسها وبررت وجودها بتراجع الإيمان وتضاؤلها. وهي لم تستطع أن تفرض نفسها إلا على أنقاض دولة الخلافة والرشاد، فبأي معنى هي إذن إسلامية؟

بالتأكيد، ليست إسلاميةً من حيث هي جهازٌ وبنيةٌ سياسيةٌ متميزةٌ جاء بها الإسلام. فقد كانت الأمم قد أنشأت دولاً كثيرةً قبل ذلك لا تختلف عنها في التنظيم والإدارة وتدريب الجيوش ونصب الولاة. وهي ليست إسلاميةً بمعنى أن السلطة فيها معصومة وملهمة من قبل الله، فلم يجرؤ أحد من ملوكها أو رؤسائها أن يدّعي العصمة والإلهام الرباني. وهي ليست إسلامية من حيث إنها تقوم بتطبيق أحكام العدل الإلهي، ذلك أن أحداً لا يستطيع أن يدّعي القدرة على تحقيق ذلك دون أن يكون على اتصال بالوحي. وهي ليست إسلامية بمعنى أنها تتطابق في بنيتها وأهدافها وطرق ممارستها للحكم مع نموذج أوصى به أو أقره الدين. فهي بعكس دولة الإيمان، ذات بنية قيصرية، وأهدافها لا تختلف عن

(١٦) ولهذا احتاجت الفكرة الشيعية كي تواجه هذا المعادلة الصعبة أن تدعم بقوة مركز الإمامة الدينية وتوصلها إلى ما يشبه النبوة أو الاستمرار غير المباشر لها. وقد كان الميل فيها بشكل واضح نحو السلطة الدينية، بمعنى الخلافة الروحية والمادية للرسول. ولكن هذا الإغراء الأول ما لبث أن تراجع مع الزمن، باختفاء الأئمة ليلتقي في النهاية، فيما يتعلق بالفلسفة الكبرى للدين، مع التيار العام السني الذي يقصر القداسة على القرآن والرسول وحدهما دون سائر الخلق.

أهداف أية دولةٍ أخرى من طرازها في رعاية مصالحها أو مصالح الجماعة التابعة لها، الخارجية والعمومية. وطريقة ممارسة الحكم وتعيين السلطة فيها، سواء كانت ولاية عهد أو بيعة طوعية، ليست جديدةً أيضاً في شيء، وليست عملاً إيمانياً، والدليل أن بعض المؤمنين كانوا يرفضون تقديم البيعة للحكام، بل حتى للخلفاء الراشدين، ولم يكن يعتبر ذلك كفراً، ولكن حقاً من حقوقهم الشرعية وإلا كانت البيعة لا معنى لها ولا تعكس اختياراً أو ممارسة لإرادة الاختيار العقلية والفردية. لقد كانت إسلاميةً فقط، بمعنى أنها دولة المسلمين كجماعة سياسية. ولم تكن تطبق الشريعة في حدود ما تمليه عليها مصلحتها وأهداف السياسة العمومية المصلحية التي تستلهمها لأنها دولة الدين، ولكن لأن أي دولة لا تستطيع أن تطبق إلا الشريعة المجتمع الذي تعيش فيه وتستند في وجودها إليه. بهذا المعنى أيضاً، ولأجله، لم تكن دولة الإسلام أو الدين وإنما كانت دولة تشغل بالإسلام، أي تعيش عليه، سواء أكان ذلك في تكوين الرابطة الجمعية أو الأمة التي لا حياة للدولة بدونها، أو في تكوين الشرعية الرمزية للسلطة. كانت تعيش على الإسلام أو الدين وتنمو عليه أكثر مما كانت في خدمته. فهي إذن إسلامية من حيث هوية الجماعة والانتماء التاريخي والشارات العامة، وليس من حيث المبدأ والغاية.

لقد خلق الإسلام بإنشائه لجماعة وأمة، أي بما هو دين، التربة التي سوف تنمو عليها وتزدهر ظواهر سياسية بشرية مرتبطة في كل مكان بنمو الجماعات والأمم، ومنها الدولة والسلطان والسياسة، ومنها أيضاً الآداب والفنون والعلوم، أي كل ما يشكل تجليات لتقدم المجتمع ونمو الحضارة. ولكن لا هذه ولا تلك شرط للإيمان. فالدين دعوة للجهاد في سبيل الله، والجهاد يعني البذل دون مقابل والتضحية بالأموال والأنفس. وليس له علاقة بالسياسة إلا بقدر ما هي رعاية للمصالح البشرية من منظور صرف النظر عن المصلحة الذاتية ودون مقابل. فإذا دخلت عليه المصلحة، أصبح سياسةً، وخسر المعركة. إن جوهر الدين هو الارتفاع بالإنسان فوق المصلحة الذاتية وتكوين أفق مثالي له وضميري يقيه من السقوط في الأنانية والشر. وليس من الممكن من وجهة نظر

التضحية والمثالية هذه إدارة شؤون الدنيا والمصالح الدنيوية، وليس هذا منطقها. وإلا فسوف يضطر إلى مجازاتها والتحول إلى سياسة دنيوية، وهو قائم على نقضها ودفع الناس إلى تجاوزها كأفق وحيد لوجودهم وكينونتهم. لم تكن الدولة ضرورية ولا ضرورة للإيمان إذن، ولا جزءاً منه، ولكنها كانت نتاجاً تاريخياً لمجتمعات المسلمين، وبقدر ازدياد تحولهم إلى مجتمعات طبيعية، تاريخية، وتباعد الزمن الخارق، زمن النبوة والوحي والملحمة التبشيرية. ولن تكون إسلامية، أي لن يُضفى عليها اسم الإسلام إلا بقدر ما سوف يعاد تفسير الدين نفسه من منطلق السياسة المدنية، وحاجتها إلى مرتكز للشرعية ومصدر للمفاهيم القانونية. ولذلك، سوف يتهاهى الدين المتحالف مع الدولة مع الفقه، ويجعل من الفقهاء، من بين جميع علماء الدين، النخبة ذات الخطوة.

الدولة القهرية:

لم يكن هدف الإسلام إذن بناء الدولة، ولكنه كان حاملاً بما هو هداية وبشارة، مثل كل العقائد الكبرى، لا محالة، لمقومات اجتماع مدني. وهو اجتماع مدني يتجاوز العصبية الميكانيكية الطبيعية الموروثة، العائلية أو القبلية أو الطائفية ليؤسس لعلاقة قرابة عليا، أي لتضامن عام وشامل واع وعقلاني. أما الدولة بالمعنى الحرفي للكلمة فهي التعبير الظرفي والمرحلي عن تطور هذا الاجتماع وغو مشاكله وتناقضاته وحاجاته المختلفة للضبط الداخلي والتنظيم. وهي تمثل الأسلوب الذي حاول فيه أن يحل بعض المشاكل التي تعترضه. ولذلك، فإن هذا الاجتماع المدني الإسلامي، أي الذي يتغذى من الإيمان والاعتقادات والمبادئ التي أنتجها الإسلام، لا يرتبط بدولة واحدة أو بنمط واحد للدولة ولكنه مبدع لدول عديدة، كما كان عليه الحال في تاريخ الإسلام. ولا تشق الدولة نفسها من نظرية جاهزة دينية أو مدنية بقدر ما هي نتاج حركة تاريخية، بما في ذلك حركة انتشار الدين وتحقيقه الزمني. إن الدولة هي الطريقة التي تتم فصل بها عناصر السلطة العقيدية والتنظيمية والعملية، الزمنية والروحية، وتضم الرمزية العامة والسلطات التشريعية والتنفيذية والقضائية. وهي كجهاز تمثل التجسيد التاريخي والخاص لهذا المتمفصل في كل حقبة.

ومن المستحيل أن لا تنطوي حضارة كبرى مثل الإسلام إلا على شكل واحد للدولة، رغم تغير الظروف السياسية والتاريخية وتطور الوعي والعقائد والمجتمعات والقوى الفاعلة، وتبدل حاجات الدولة والمجتمع، وتغير التوازنات المحلية الداخلية والإقليمية والعالمية، وتقدم المدنية الإسلامية ونضجها، وتطور الوظائف السياسية وغير السياسية للدولة، والدخول في الأزمات المتعددة التي نقل لنا التاريخ الكثير من أحداثها. لقد عرف الإسلام في الدولة، الخلافة والملك والسلطنة والإمارة والإقطاع.

ومن حيث القيم التي كانت تحكم هذه الدولة، التي عرفت المجتمعات الإسلامية، لم تكن الأمور ذات لون واحد أيضاً، فقد كانت تتوسل العدل أحياناً، وتسعى لأن تكون أمينة في ممارستها لأخلاق الدين ومتطلباته، وكانت دولة طغيان لا مثيل له أحياناً أخرى، ودولة قوة مادية محضة واستيلاء، أو دولة ضعف أقرب ما تكون إلى مظهر الدولة التي تغطي تعدد الدول والسلطات الصالحة والطالحة. وكانت دولة غزو في مرحلة من مراحلها، ودولة ريع وخراج حربي في مرحلة ثانية، ودولة استقرار زراعي وتجاري في مرحلة ثالثة^(١٧).

لكن هذا الاجتماع المدني ليس العقيدة الدينية، ولا ينبغي أن يُخلط بها، بالرغم من أنه من نتائجها التاريخية والاجتماعية، ومن باب أولى الدولة الكيان أو المؤسسة. فهي دولة المجتمع الإسلامي التاريخي المعبرة عن مشاكله وأزماته، وليست دولة الله، بمعنى الدولة التي تجسد إرادة الله، وتضع نفسها في خدمة الله كاخلافة. إنها دولة المسلمين، بما هم كائنات بشرية قابلة للخطأ

(١٧) إن القبول العام بهذا التصور القديم للدولة، أي كذراع حديدي مجوف أخلاقياً، هو الذي يفسر الحديث عن دولة عقائدية، كما لو أن الدولة ليس لها في ذاتها قوام ونظام، وأنها تستلهم مبدأها من خارجها. وهذا يعني أننا ما نزال نفكر على أسس المنطق القديم، ولم نفهم بعد معنى الدولة ذاتها، لا كأداة ولكن كمبدأ أخلاقي ليس هو في الواقع إلا النظام ذاته وتقديس النظام ذاته كمبدأ. إننا نخلط الدولة بالسياسة اليومية، بما هي برامج للتنفيذ. والواقع أن نظرية الدولة لا يمكن أن تصاغ بدون صوغ نظرية السياسة بما تشتمل عليه معاً من تعامل بالدين والدنيا، باختصار دون تمييز القيادة المدنية ورعاية مصالح الناس الدينية والمدنية في نظري عن هدايتهم. أي أيضاً تمييز السياسة عن التربية والارشاد والتوجيه.

والصواب، وبما هم جماعة مدنية، أي ذات مصالح مادية متضاربة، وبما هم مجتمع خاضع لكل أنواع النقص، ومن ثم بحاجة دائمة إلى التنظيم وإعادة التنظيم. ولا يغير من طبيعة هذه الدولة أن تكون الجماعة إسلامية. وهي ليست دولة دينية أيضاً، بمعنى أن الإسلام لم يخلّف نظرية في الحكم السياسي المدني، كما لم يخلّف نظرية في الفيزياء. وما كان من الممكن أن يفعل ذلك، إذ لو فعل لكان معناه إلغاء فكرة التطور في وسائل الحكم والإدارة وجعل المجتمع الانساني شيئاً جاهزاً وثابتاً ونظماً ميباً لا يتحول، وكان معناه إلغاء التاريخ نفسه. إن الإسلام في مسألة الحكم، كما في الكثير من المسائل الأخرى، لم يقدم إلا مبادئ تربوية ملهمة للسلوك البشري وترك للناس أن يقرروا في بناء نظمهم التاريخية العقلية الفلسفية والفقهية، أي طرق استنباط الأحكام القانونية والسياسية والاقتصادية والحربية. وهذا مبرر وجود العقل والاجتهاد، والتعبير عن الثقة الحقيقية التي أولاها الله لهذا العقل الذي نظر إليه كامتداد للوحي ومكمل له. وعلى كل حال، ليست الدولة المؤسسة إلا التجسيد لمبدأ اجتماع سياسي ولبنية السلطة التي تحدد وحدها قيمة هذه المؤسسة ومهامها. ولا أعتقد أن أحداً يناقش العودة إلى دولة الإسلام بمعنى المؤسسة السلطانية التي عرفتها المجتمعات الإسلامية والتي اتّسمت بالنقص الخطير على أكثر من صعيد.

ولعل مما زاد في تعقيد المشكلة في الوعي الاسلامي العلاقة الخاصة التي تطورت عبر التاريخ بين العقيدة والحياة، بحيث جعلت من الدين إطاراً أوسع بكثير من الهداية، بل جعلته تحت إشراف الدولة رمز السياسة أيضاً كما ذكرنا. إن كلمة دين لا تعني هنا مجرد سلطان الوحي وقُدسية الكلام الإلهي، ولكنها تعني، وبقدر ما أصبح الدين مركز بلورة الاجتماع المدني كله، السياسة والاقتصاد والثقافة، بناءً واسعاً، أساسه النص القرآني الثابت ولكنه يضم كل الاجتهاد الإنساني الفكري والمادي، كالفقه والعلم والجهاد. فالدين في الجزء الأكبر منه بناء عقلي إنساني. وبهذا المعنى أصبحنا نتحدث عن الإسلام باعتباره ديناً ودنياً، أي وحيًا وعقلاً، روحياً ومدنياً، تربيةً وحضارة. وهذا الشمول هو الذي أوحى لحسن البنا بعد المودودي رفع شعار: الإسلام دين ودولة.

فالإسلام يعني هنا، أي كدولة، الجماعة الإسلامية نفسها، التي لا يمكن أن تمارس إسلامها إلا إذا حققت الدولة أي صانت استقلالها. وهي فكرة لزوم الإمامة التقليدية المعروفة. لكن ذلك لا يعني أن الدولة الواجبة للجماعة الإسلامية، هي دولة دينية، أو بالأحرى لا يشتق من لزوم نصب السلطة أن تكون هذه مبنية على الدين، أو حتى واجبة دينياً. إن الأمر يتعلق بالشرعية السياسية، وهي تتعلق بالإطار القانوني والخارجي الشكلي للسلطة، لا ببنية السلطة نفسها.

والواقع أنه لا توجد دولة دينية بدون العصمة أو المعرفة النابعة من الوحي. وإلا، فإن كل قرار هو قرار بشري وبالتالي نابع من الاجتهاد العقلي، حتى لو قام به رجل دين. هذا هو أصل الكلام الديني في الإسلام، وهو الذي يفسر الجهود الاستثنائية التي بذلها المسلمون عبر التاريخ للحفاظ على القرآن وحفظه من التبدل، فهو التجسيد الوحيد للوحي والمعرفة الإلهية، وما عداه كله بشري ومدني^(١٨). وبهذا المعنى، من الصحيح أنه لا يمكن أن يكون في الإسلام سلطة دينية، أو أنه، حتى في حال وجود دولة تسمي نفسها دينية، فليست في واقع الأمر إلا دولة مدنية. لأن القرار المأخوذ فيها لا يمكن أن يكون إلا ثمرة الاجتهاد، وليس هناك من يستطيع أن يقول استناداً إلى العقيدة الدينية، أن قيادته لشؤون المسلمين نابعة من وحي ومعرفة إلهية. وهذا ما يدفع الإسلاميين المحدثين إلى القول إن السلطة الدينية لا يمكن أن تتحول إلى سلطة بابوية مستبدّة كما حصل مع الكنيسة المسيحية^(١٩). والحال أن انعدام وجود السند

(١٨) أنظر فوزي منصور، الدولة والأمة والديمقراطية، ١٩٩٠.

(١٩) لم ينظر الإسلام لفكرة رجل الدين ولكنه ربط علوم الدين بالعلم عامة. ومن هنا جاء اسم العالم والعلامة، وهو ليس بالضرورة المختص بالشؤون والعلوم الدينية. والواقع أن انتفاء القدسية عن أي شيء ما عدا الله، واعتبار كل سلطة غير سلطته بشرية، أي مدنية وزمنية، ومنها سلطة رجل الدين بما هي سلطة علمية قائمة على الاجتهاد والتخمين والرأي، ومن ثم عدم الجزم والالزام فيها، هو أصل إقرار حرية المسلمين ومسؤوليتهم الشخصية أمام غيرهم وأمام ربهم في فهم وتأويل وتفسير كتابه وأوامره. ومن هنا أيضاً اتخذ القرآن مكانة استثنائية في الوعي الإسلامي باعتباره الأثر الوحيد لله وقدسيته في العالم. لكن حتى القرآن نفسه كآثر للمقدس لم يطلق على نفسه اسم الكتاب المقدس. ونحن لا نصف أي شيء بالتقديس على =

الشرعي للسلطة المعصومة لا يمنع أن يدّعي أحد الإلهام، أو أن يسبغ الناس على سلوك أحد وعمله صفة الإلهام والمطابقة مع النص. وفي هذه الحالة، فإن كل مطالب الدولة الدينية المعصومة يمكن أن تترسخ من جديد. ثم إنه لو ميزنا في السياسة بين جانبيين: جانب التوجيه وتحديد الغايات والأهداف والقيم المسيرة، وهو ما نسميه الإمامة، وبين جانب القرار، أو آليات اتخاذ القرار، وهو ما نسميه الزعامة، فسوف نجد أنه إذا كان من الصحيح أن الدولة في المجتمعات الإسلامية قد اعتبرت الزعامة مسألة عرفية مطلقة، فإنها جعلت من الإمامة الدينية المصدر الرئيس للقيم التي توجه الدولة. وفي الواقع ما كان بإمكانها أن تفعل غير ذلك، إذ لو أن الدولة طبقت قيماً ومبادئ، وحددت غايات مخالفة للإسلام، لما كان هناك مدينة إسلامية وإنما عصاب اجتماعي وسياسي شبيه بما نعيشه اليوم، مصدره فساد السلطة والسياسة نفسها.

لقد اهتم الإسلام، مثل كل الأديان، ببناء الجماعة، وأداته الإرشاد والهداية^(٢٠)، أكثر مما اهتم ببناء الدولة التي جاءت كما رأينا، فيما بعد، كتتويج لقيام جماعة موحدة. وبناء الجماعة يعني بناء السلطة التي تشكل إطار التوحيد المادي والمعنوي. وكانت هذه السلطة هنا السلطة الدينية المتمحورة حول النبي ثم حول القرآن، وليس السلطة السياسية المتجسدة في الدولة أو الزعامة المدنية. وقام هذا البناء هنا على أساس تجديد عناصر السلطة العقيدية والتشريعية

= الاطلاق. إن صفة القرآن هي العظيم والكريم والمجيد والحق، والذكر الحكيم، وكتاب الله. ومفهوما الكتاب المقدس والأرض المقدسة ليسا من تقاليد الفكر الديني الاسلامي. إن قدسية القرآن تأتي من حيث إنه كلام الله أو التجسيد لكلام الله. والملفت أن المسيح يقال له أيضاً كلمة الله. وإذا بدت لنا اليوم محنة خلق القرآن مسألة فنية ومحنة لا تبرير لها، فإن الموضوع أخطر من ذلك في الواقع، إنه يتعلق بمعرفة فيما إذا كان القرآن مقدساً لما فيه من معاني ربانية، أم بلفظه وشكله ومادته. وبمعنى آخر، هل المقدس فيه، وكلمة الله الحقيقية التي تترجم هذه القداسة، هي الرسالة والمعنى أم هو القانون والأمر القطعي كما ورد بالنص في القرآن، بما في ذلك اللغة التي ورد فيها والحرف والأسلوب والصياغة والقصة التعبيرية؟ أنظر حول موضوع خلق القرآن، فهمي جدعان، المحنة، بحث في جدلية الديني والسياسي في الإسلام. عمان، الشروق للنشر، ١٩٨٩.

(٢٠) أنظر مثلاً محمد عمارة، رسالة الجهاد، ع ١٩٨٩/٨٠.

والتنظيمية والقضائية والرمزية، وإعادة توزيعها وتوزيع الفضاء السياسي الاجتماعي. فمن الناحية العقيدية استطاع الإسلام، فيما حث عليه من التنزيه للخالق، أن يقوم بتحرير طاقة وقوة الإيمان والتقوى الكامنة، وأن يعيد الصلة المباشرة بين المؤمن ومنبع القداسة والإلهام. وساعد إلغاء السلطة الدينية الواسطة، المعيقة للتواصل بين الإنسان والله، على تسهيل استملاك فكرة الله وتمثلها المباشر من قبل كل فرد. وربما لم تشغل العقل الإسلامي في جداله وكلامياته مسألة بقدر ما شغلته مسألة الوحدانية، حتى أصبح بامتياز دين التوحيد والتنزيه ومحاربة الشرك والتشبيه والتجسيم. ويتضمن مفهوم التنزيه والتوحيد، أيضاً، تربية العقل على التجريد الذي يشكل قاعدة كل تفكير نظري ومفهومي. إن تخليص مفهوم الألوهية من التجسيم والتقمص، هو حركة قوية في اتجاه دفعه إلى أقصى مدى ممكن، والتسامي به إلى ما وراء ما يمكن أن يتصوره كل عقل تاريخي وبشري، أي إلى ما وراء أي من تحقيقاته التاريخية، حتى يتحول إلى فكرة ومعنى. وهي المحرك الأكبر للعقل والروح معاً. وربما لم يعرف تاريخ الأديان صورةً معبرةً عن معنى الألوهة بقوة الصورة المجردة عن أي تشبيه كما عرفها الإسلام. وقد أعطت هذه الصورة أو الفكرة، كمبدأ محرك، ببساطتها المطلقة وتجريدها الكامل، أكبر مرتكز للسلطة أو السلطان الإلهي على الوجود، وأنجبت نوعاً من الإيمان الذي يستمد قوته من الخشوع والورع، وبالتالي من التواضع والمبادرة والجرأة والحرية في الوقت نفسه. وأدى إلغاء الإسلام لفكرة السلطة الدينية إلى تطوير قاعدة المساواة الأخلاقية والشرعية بين جميع المؤمنين. ومن هذه المساواة انبثقت قيم الحرية والمسؤولية الفردية، في الأعمال الدينية والدنيوية، أمام الله وأمام الجماعة. وهو الشرط الأول لقيام القانون^(٢٠).

ومن الناحية التشريعية، ضمن القرآن بما هو نص إلهي، ومصدر حقيقة

(٢٠) الأهم بالنسبة للإنسان، منظوراً إليه كفرد، وهو جوهر النظرة التوحيدية، وأعظم إنجازاتها، تعليمه كيف يقود نفسه في الحياة: في الطبيعة والمجتمع والسياسة والعمل. والهداية كموضوع للدين أكبر وأشمل إذن بما لا يقاس من السياسة والسلطة.

مطلقة لا جدالية، قاعدة ثابتة وموحدة لإطلاق النشاط التشريعي والفقهى الضروري لبناء العلاقات الاجتماعية على أسس مستقرة وشرعية معترف بها. وقد لعب القرآن دوراً حاسماً كمصدرٍ موحدٍ ومرجعٍ دائمٍ وحافزٍ لتطوير مفهوم الحق وبناء منظومة حقوقية وفقهية كاملة على أسس واحدة وبروح وأسلوب واحد^(٢١).

ومن الناحية القانونية، شكلت ممارسات الرسول نفسه نموذجاً حياً بنت عليه الجماعة بسرعة فكرة السلطة القضائية التي تقوم بتفسير شرع الله. وقد أعطت فكرة الشريعة هذه احتراماً قوياً للقانون وللقاضى نفسه، وهو الاحترام الذي لا تقوم بدونه سلطةٌ قانونية. ونشأ عن ذلك مفهوم العدل والإنصاف، كمصدر للعقلانية القائمة على البحث الدائم عن إطار تسوية ممكنة على مستوى الجماعة، واحترام توازن المصالح والسلطات وتناغمها. والعدل غير العدالة التي تعني التوزيع العادل. إنه المقابل للفوضى وانعدام النظام. فهو النظام العميق للكون وسنته وقوامه، والتعبير عن اتساق الكون وخضوعه لإرادة واحدة مسيرة وثابتة. وهو النظام الذي ينبغي أن يقتدي به المجتمع.

ومن الناحية الخارجية، قدمت فكرة الجهاد التي تمحور حولها في البداية، وفي مرحلة التأسيس، كل نشاط الجماعة الإسلامية دون استثناء، القاعدة القوية لنزوع سيادي لم تحب جذوته حتى اليوم، كما قدّم الأرضية الثابتة لتكوين منبع القوة المادية الضرورية لتكوين حقل السيادة الذي يشكل شرط قيام كل سلطة سياسية. وهكذا، كانت كل عناصر تكوين السلطة الواحدة السيادية، أي

(٢١) وقد بدأ تحويل الدين إلى مصدر نظام وقيم سياسية بهذه القاعدة الشافعية الخطيرة التي حولت الاسلام لدولة، أو وظفته لقيام الدولة، وخلقت بالفعل أكبر الدول: ما من أمر إلا وفيه حكم (في القرآن). فجعلت القرآن مصدر القانون والحكم في المجتمع. ولو قال ليس في القرآن إلا أحكام تتعلق بالحياة الدينية والاجتماعية العامة، وأن العرف السياسي والقبلي والاجتماعي هو مصدر أحكام أخرى في ميادينها لما اكتسبت الشريعة معنى السياسة. لكن في تلك الحالة لم يكن من المؤكد أن تنشأ الدولة العربية الاسلامية. والسبب في ذلك أن الحكم السياسي بناء على مصادر العرف السابقة كان قد فقد شرعيته. وكان لا بد من إعادة تأسيس ميثاقيزياء الحكم، أي أسانيده المعنوية الفلسفية والعقلية العميقة، حتى يستقيم نصابه. وجاء الدين ليكون للسلطان مستقراً ومرتكزاً تشريع وتنظيم.

الاجتماع السياسي واستمرارها، قد تكونت حين تسلم أول خليفة الحكم. ولم يكن عليه إلا أن يضع هذه العناصر في الحركة عندما تفجرت أول حرب داخلية، وهي التي نسميها حروب الردة، حتى يحقق الانتصار ويعيد تثبيت أسس الاجتماع المدني الجديد ويقيم رمزه الأكبر، ومركز مبادرته واتساق مؤسساته وشارته: الخلافة. هكذا أصبح الإيمان بالله الواحد والخضوع له وحده مصدر نظام أو قاعدة لنظام إنساني قائم على التآخي والتلاحم والتعاون والتضامن وتأسيساً لأمة، أي الجماعة تتكون في إطار دين. وقد عكست خلافة النبوة هذه القيم التي تستمد منها وجودها عندما جعلت من سياستها تطبيقاً حرفياً لغايات الدين في المجتمع والعالم: نشر العقيدة في الداخل والخارج، أي الجهاد في سبيل الله ضد النفس وضد الشرك معاً، ومن أجل فتح لا يتوقف لحدود العالم، وتوحيد العقيدة والدولة. ولم تكن هذه الخلافة كمرحلة انتقالية نحو الدولة والدول التي أعقبتها ثمرة التطبيق العملي والتاريخي لمفهوم محدد في القرآن أو في السنة لما ينبغي أن تكون عليه بنية النظام الدنيوي السياسي للجماعة، ولكنها كانت جميعاً نتيجة تفاعل القيم الإسلامية العامة المبثوثة في المجتمع وحاجات خلق نصاب السلطة وتأمين استقرارها، أي ثمرة التقاء مطلبين أو نوعين من المطالب المتباينة وأحياناً المتناقضة الدينية والدنيوية، ونتيجة صراع المثل مع الواقع في بناء السلطة، كما هو الحال في كل مجتمع وفي كل مدينة وفي كل عصر. وهذا هو الذي يفسر اختلافها وتعدد أشكالها.

والواقع، أن المسلمين الأوائل لم يستطيعوا أن يستوعبوا فكرة الدولة إلى جانب الدين وتبرير وجودها، إلا على أساس أنها آلة وأداة في يد الشرع، وضرورة خارجية لنشر الدين والعدل وتطبيق الشريعة. لم تكن جزءاً من الإيمان، لكن الإيمان كان يعمل من منطلق توظيفها كأداة خارجية لتحقيق أهدافه. وهذا هو أصل التجويف الأخلاقي للدولة، أي أصل النظر إليها كقهر محض، ومن ثم امتناع التفكير النظري الحقيقي فيها، ومصدر تعثر الفلسفة السياسية، وعدم تطور الممارسة نفسها أيضاً^(٢٢). فبقدر ما بقي الفكر الجماعي

(٢٢) هذا ما يسميه عبد الله العروي غياب التفكير النظري في الدولة في التراث العربي الاسلامي؛ =

ينظر إلى الدولة على أنها إضافة خارجية للشرع، ويسعى إلى إرجاعها، كما كانت في عهد الخلافة الأول، إلى هذا النمط من الاشتغال، كان الملك قد قلب نهائياً الوضع ليجعل الدين أداة في يد الدولة وتابعا لها. ولذلك، ما كان يمكن لشروط الفقهاء في نصب الإمام إلا أن تظل آمالاً جميلة ساذجة وأحلام يقظة لا علاقة لها بما يجري على أرض الواقع في تداول السلطة بالقوة والضغط والاستيلاء. وهكذا، كان العلماء يتحدثون أيضاً عن الإمام «ونظرية «الإمامة» في كتبهم ويسمون الحكام بأسماء أخرى. وبقدر ما سوف تصبح كلمة سلطان سائدة للتعبير عن الحكم والحاكم، سوف يصبح غياب السياسة ذاتها حالة دائمة وبنسبة. إن الدولة الآلة للدين، أي العبدية التي لا روح فيها، سوف تنجب بقدر تمكّنها من المجتمع والتاريخ السيادة الآلية والرسمية كتعويض عن التبعية الروحية، وتصبح الأداة المثلى لتعميم العبودية وفرض الاستعباد على الشعب كله.

إن بذور الرؤية الميكانيكية للعلاقة بين الدولة والمجتمع، وكذلك امتناع التفكير العملي بمسائل السياسة، ونظرية السلطة عند العرب المسلمين، موجودة جميعاً في قول عثمان بن عفان: يزع الله بالسلطان ما لا يزع بالقرآن. فبالرغم مما يعطيه هذا القول للسلطة، والدولة التي هي من طبيعة مختلفة عن الدين والقرآن، من وظيفة اجتماعية متميزة، بدليل أنها تكمل الوازع الديني، وترفد وازع الإيمان بوازع آخر لا علاقة له بالإيمان هذه المرة، فهي تحولها صراحةً إلى مبدأ قهر خارجي بالنسبة للدين والقيم الإلهية، لن يكفّ الفقهاء عن تردادها بعد ذلك والتنظير له ولشروط ضبطه والسيطرة عليه ما أمكن. وسوف يظل مفهوم السلطان - أو الدولة - أميناً لهذا التصور، أي مالتاً لدوره ووظيفته كوازع خارجي قهري يدعم الإيمان، بما هو ولاء داخلي طوعي، ويساعده في تحقيق الشريعة والقانون، سواء كان ذلك على سبيل التطبيق، أو على سبيل تأمين شروط تحقق الشرع والعلم والدين. لكنه لن يلبث حتى يحلّ تماماً محلّ الإيمان، ويصبح بديلاً عنه في الدين والسياسة معاً. وهذا يعني زوال الهداية والتربية

لصالح القسر في تحقيق السعادة في الدنيا والآخرة على حد سواء. وكان هذا يحمل في ذاته الردّة على الثورة الروحية ويعني تصفية أسسها تصفية كاملة، كما كان يعني تحول الدولة إلى وصية على أجساد الناس وأرواحهم معاً، وكافلة لهم في الأرض وعند الله.

وبالمقابل، وخلال تاريخ الإسلام الطويل، كانت حركات الإصلاح السياسي للدولة تعبر عن نفسها في كل وقت في السعي لإعادة الاعتبار للعقيدة والإيمان ضد الوازع القهري، وكان منشؤها في كل الأحوال التمرد على الدولة باسم الدين، والدعوة داخل الجماعة ضد القهر والظلم. لكن في كل مرة كانت الدولة تنجح في فرض منطقها من جديد. ويمكن القول إن السياسة كانت تعني في التاريخ الإسلامي التوفيق الدائم نظرياً وعملياً بين الوازع الداخلي الذي هو الإيمان، والوازع الخارجي الذي تمثله الدولة. وحقيقتها الكبرى أو مثلاً الأعلى تحالف «السيف والقلم». فإذا تخلّت القوة عن الإيمان، وهي نزعتها الطبيعية، تحولت إلى سيف غزو محض، أي سلب ونهب، وفقدت بالتالي طابعها السياسي المدني، صارت غزواً جاهلياً أو قيصرياً. وإذا تخلّى الإيمان عن السيف، تحول إلى خطاب زهد وورع وانسحاب من العالم وانقطاع للعبادة، وهو نزوع الإيمان والإخلاص الطبيعي. إن السياسة في الممارسة العملية لم تكن ممكنة إذن إلا إذا توافر حدٌ أدنى، مهما كانت الظروف والقطيعة الواقعية في بعض الأحيان، من التوافق بين السلطان والإيمان. وهو ما وفرته فكرة الشريعة وتطبيقها كما سوف نرى. فبدون ذلك يختفي نصاب السياسة في المجتمع الإسلامي. فإذا غلب وازع الإيمان كانت أقرب إلى العدل والالتزام بالأوامر والقيم الدينية، وإذا غلب وازع القهر كانت الدولة طاغوتاً، أي أقرب إلى آلة القمع المباشر والطغيان^(٢٣).

(٢٣) «... كانت الخلافة لعهد النبي (ﷺ) غير مهمة فلم يعهد فيها ثم تدرجت الأهمية، زمان الخلافة بعض الشيء بما دعت الضرورة إليه في الحماية والجهاد وشأن الردة والفتوحات فكانوا بالخيار في الفعل والترك كما ذكرنا عن عمر رضي الله عنه، ثم صارت اليوم من أهم الأمور للألفة على الحماية والقيام بالمصالح فاعتبرت فيها العصبة التي هي سر الوازع عن الفرقة والتخاذل ومنشأ الاجتماع والتوافق الكفيل بمقاصد الشريعة وأحكامها؛ ابن خلدون، المقدمة، ص ١٦٨.

ولكنّ هذا التوافق محكومٌ هو نفسه بتنافسٍ دائمٍ وعميقٍ بين هذين الوازعين، وسُعي كلٍّ منهما من وجهة نظر مصالحه ومطالبه الذاتية، إلى السيطرة على الآخر وتوجيهه وجهته وإخضاعه لحاجاته، دون أن يغامر بالقطيعة الكاملة حتى لو اضطرَّ إلى الاحتفاظ بالمظهر. ومن هنا، فإن الأمر يتعلق بالفعل بتحالف يجعل السياسة الإسلامية، أو التي ظهرت في إطار المدنية الإسلامية، السلطان القاهر زائد الشرع الدافع، القوة المادية العسكرية للدولة زائد القوة المعنوية الدينية. وقد تجسد هذا التحالف عملياً في تكوين المؤسستين الدينية والدولوية، ونشوء النخبة القائدة نفسها المكونة من جناحين ديني يمثله الفقهاء وعلماء الدين، بكل ما لديهم من مكانة في المجتمع، ومن سلطات هي اليوم من اختصاص الدولة الحديثة، كالفقه والقضاء، والجناح السياسي المكوّن من البلاط والقادة العسكريين والإداريين. إن التنافس بين السلطان والفقهاء قد استمر إلى يومنا هذا، ولا يزال يشكل سمةً من أكبر سمات الحياة المدنية السياسية والاجتماعية في مجتمعنا. فالفقيه كان في الحقيقة بمثابة المشرع أو صاحب السلطة التشريعية بالمقارنة مع السلطان ممثل السلطة التنفيذية. لكن المشكلة الكبرى لهذه الصيغة هو أن مصيرها يتوقف إلى حدٍ كبيرٍ على شخصية السلطان وورعه، وليس لها أية ضوابط حقيقية أخرى.

إن فهم علاقة الإسلام بالسياسة يستدعي إدراك ثلاثة أمور كبرى (١) مركزية الدين بالنسبة للاجتماع المدني كله، وبالتالي وضعه في مركز الحياة الاجتماعية في كل الميادين؛ (٢) استيعاب الدين للنشاطات الروحية والزمنية معاً، وانغماسه بالتالي في النشاطات الدنيوية وعمله فيها وعدم التطابق بين مفهوم الديني والمقدس الإلهي بالضرورة؛ (٣) حتى في المرحلة التي تأكد فيها انتصار الدولة، لم تكن هذه ولا تستطيع أن تكون المقر الحقيقي والفاعل للسياسة كما نعرفها في وقتنا الحاضر. إن السياسة، بما هي رعاية للمصالح الدنيوية أو حمل المسؤولية العمومية والعمل في إطار تنظيم الحياة من وجهة نظر الشأن العام فيها، لم تكن بالدرجة الأولى من أعمال الدولة. لقد كان الدين، بما هو شرع أو قانون ثابت عمل على الاجتهاد فيه الفقهاء لقاء حصتهم من السلطة

الاجتماعية، وبما هو إطار لتكوين المشروع العامة للجماعة دولةً وشعباً، وبما هو مركز التكوين العقيدي للأطر والقيادات جميعاً ودمجها في المسؤولية العمومية، وبما هو المسؤول أو المتكفل الأول بتكوين اللحمة الجماعية وتربية روح الأخوة والتضامن التي تقوم عليها السياسة نفسها، أقول كان الدين بذلك المقر الأكبر للممارسة السياسية. وقد ألف، بما هو شبكة مدنية وعلاقات إنسانية تتجاوز إطار الدولة كمؤسسة رسمية، حقل السياسة الكبرى وساحتها. لقد كان يمتص السياسة في نسيجه بالدرجة نفسها التي كانت الجماعة تنتزع من الدولة الجزء الأكبر من اختصاصاتها. وقد تحولت الدولة في المجتمعات الإسلامية منذ ولادتها إلى الرمز والمقر الأول والشرعي للعسكرية، أي لوظيفة من وظائف السياسة كما ينظر إليها المجتمع الإسلامي. بل كادت تجعل من الجهاد والغزو مصدر مشروعيتها الوحيد في مرحلة التراجع والانحطاط. وأصبحت صفة الغازي من الصفات التي تطلق على السلاطين منذ العهد العثماني الأول حتى نهاية الدولة حتى أن أتاتورك نفسه، رغم إلغائه الخلافة وتبنيه للفكرة العلمانية، لم يتخل عن لقب الغازي، أي المجاهد في سبيل الله.

لقد كان الدين يحتل كل ساحة العمل المدني الجماعي في المرحلة الأولى. ومع نشوء الدولة كسياج للدين، وحارس للشرعية، أصبحت السياسة، كمصدر للقيم والعناصر المنظمة للجماعة، موزعة، تحت إمرة الدين، بين المجتمع المدني أو مؤسساته الدينية، مثل القضاء والفقه والتعليم والفتوى والزكاة والصدقة إلخ، والدولة معاً، أو كانت مهامها التي نجدها اليوم مجتمعة في الدولة، مقسمة بينهما بحيث يصبح من غير الممكن أن نحدد صعيد السياسة في هذا النمط دون أن نحدد دائرة التداخل في الدين بين الوحي والعقل والمجتمع والدولة والدين والآخرة. ولعل هذا هو أساس الفكرة السائدة عن الارتباط التاريخي في الإسلام بين الدين والدولة. فحتى في أظلم عصور الانحطاط كانت الدولة تشعر أنها مدينة للدين، بقدر ما كان الدين مقوم المجتمع، كما كان الدين يعتبر نفسه أوسع من الدولة، أي يضمها كعنصر، قهري ولا وسيلة للسيطرة عليه وتدينه دون شك، لكنه لا يمكن التخلي عنه كمقوم مهم للجماعة الدينية

بوصفها جماعة تاريخية. وبقدر ما ساهم هذا التصور في تحقيق التعايش بين سلطتين، روحية وزمنية، وبالتالي في تحقيق وحدة السلطة الاجتماعية، أشاع الاعتقاد بوجود اتحاد حقيقي بين الشرع الإلهي والقوة والمعرفة والخبرة البشرية والفنية العسكرية أو المدنية. فلم تظهر مشكلة السلطة الدينية المنافسة للسلطة السياسية، أو بالأحرى مشكلة البابوية الطامحة إلى إحلال الكنيسة محل الدولة. فالجماعة هي من صنع الدين بالدرجة الأولى والدولة هي دولة الجماعة بقدر ما هي متفقة مع الدين - لا من حيث تركيبها، فهذا لا قيمة له - ما دام الدين هو المنظم الأول وما دام وازع السلطان لا يلغي وازع الإيمان. وإنما من حيث القيم التي تسترشد بها والأحكام التي تطبقها. وهذا هو الذي يفسر أن الإسلام فيما يتعلق بالدولة، لم يطور في الآلة التقليدية التي ورثها عن الإمبراطوريات التاريخية شيئاً وإنما جاءت مساهمته على مستوى تطوير الدين بما هو مشاركة في السلطة الإلهية والخلافة على الأرض، ومن ثم في توافق العقل والوحي، الذي أصبح قاعدة الفقه والقانون بما هما تنظيم لمصالح الجماعة، والأخلاق والتربية الإسلامية بما هما تحقيق لغايات جماعية دينية ومدنية مشتركة.

والحقيقة، أن العلاقة بين الدين والدولة كانت في التاريخ الإسلامي علاقة تعايش لا اندماج. وكانت علاقة صعبة أيضاً ولم تكن انصهاراً أو ارتباطاً عضوياً، كما يبدو عليه الأمر من الوهلة الأولى. فقد أدى إخضاع الدين للدولة، منذ البداية إلى انكفائه على المجتمع والجماعة والتجائه إليهما في مواجهة الدولة ونقله الجزء الأكبر من مهام السياسة وبرامجها وأهدافها إلى قلب الجماعة والأمة حتى صارت هذه الأخيرة أكثر تحريكاً للمشاعر من الدولة، بل فوق الدولة. إن مفهوم الجماعة أو الأمة الإسلامية هو الذي حل في الذاكرة الاجتماعية محل مفهوم الدولة، وكان البديل التاريخي الحقيقي له. ومصدر قوة فكرة الجماعة أنها تعبر عن التجمع الحر والشامل لكل المؤمنين، دون سلطة أخرى غير الانتفاء والاعتقاد المشتركين. ولذلك استقل مصير الجماعة إلى حد كبير عن مصير الدولة، وعاشت الأمة الإسلامية حية عبر تعدد الدول ونزاعاتها وتلاشيها، ومن ورائها. وبدل أن تكون السمة البارزة في هذا النظام صراع

الدولة ضد الكنيسة كما هو الحال في المسيحية الوسيطة، كان الاستقرار النسبي والتواصل التاريخي يستمدان قوتها ويتحققان عبر صراع الجماعة، وما تضمنه من ممثلي الدين، ضد الدولة - الآلة. لقد أدى إخضاع الدين من قبل الدولة وتجريده من سلطته الخاصة إلى نثر سلطته في كل ثنايا المجتمع، وتحويله إلى جماعة، أي إلى لحمة عامة ومقر السياسة الحقيقي، بما هي تنظيم لمعاملات الناس وتنظيم لمصالحهم وتزويدهم بأخلاقية مدنية تؤسس لتعاونهم وتعايشهم. وهذا هو أيضاً السبب الرئيسي في تهميش الدولة وتحييدها وإضعاف قوتها المعنوية، إضافة إلى تجويفها من الناحية القانونية.

وبالعكس من ذلك، كان تحويل الدين إلى دولة، وبالتالي إخفاقه في تنظيم وتسيير منابع الإيمان والفضيلة الأخلاقية هو الذي أدى في الغرب المسيحي، وكرد فعل اجتماعي، إلى انتزاع السياسة من الدين، وتركيزها كلياً في الدولة، أي هو الذي دفع إلى تغيير طريقة وشكل انتشار أو توزيع القوة السياسية ونمط التنظيم الاجتماعي عموماً. وهكذا صرنا نميز بين المجتمع السياسي والمجتمع المدني، باعتبار أن المجتمع المدني هو ما لا مكان للعام فيه، وإنما هو مكان الخاص^(٢٤). وبهذا المعنى أيضاً صرنا نقول إن الدين هو من ميدان المسائل الشخصية والخاصة وليس العامة والوطنية. والواقع أن في هذا القول الكثير من التغطية على واقع أن الدين، حتى في المجتمعات ذات الدولة العلمانية، أي التي أصبحت مقرأً للسياسة كنظام لتكوين الجماعة واللحمية الاجتماعية، ليس من ميدان الخاص، ولو لم يعترف له بمكان في التقرير السياسي الرسمي والعلني، وإنما هو من ميادين تكوين العام بما هو أخلاقية جماعية بما فيها الأخلاقية

(٢٤) وهذا ما عبر عنه ماركس بملاحظة على غاية من الأهمية في نقده للدولة الحديثة البرجوازية، عندما قال في كتابه المسألة اليهودية، إن هذه الدولة تقوم على التمييز بين الخاص والعام، وعلى خلق الخاص بشكل مستقل عن العام. وهذا التمييز هو في الواقع الأساس الفعلي لتكوين اجتماع سياسي من نمط مواطني، ولسحب السياسة من الدين وتركيزها في الدولة. وما كان يمكن سحبها إلا بفتح ملف فارغ ووضع كل ما ليس له علاقة بالسياسة الجديدة فيه، وتسميته بالخاص، ومن بينه الدين باعتباره أصبح بعيداً عن السياسة، وبالتالي عن تسيير وتنظيم الشأن العام.

السياسية، وبما هو عقيدة اجتماعية وتربية عمومية ونزوع إنساني شامل. فهو شأن عمومي غير معترف به أو مصرح فيه. إن الدين لم يرد إلى مجال الخاص أو المدني إلا بقدر ما حولت السياسة إلى المقر الوحيد للعام، أو للسلطة. والواقع أن بنية المجتمع المدني تخترق العام والخاص معاً، ولا تتحدد إلا في معارضتها مع المجتمع السياسي وآليات عمله ونظمه الخاصة والعامة. ومن هنا أصبح المجتمع المدني نقيض المجتمع السياسي أو مقابله.

ولعل هذا الالتباس أو الترابط الحقيقي بين عناصر الدولة والدين، أي في الواقع خارجية وأدائية الدولة في المجتمعات الإسلامية التاريخية من جهة، وأخلاقية بنية الدين في هذه المجتمعات من جهة أخرى، هو مصدر النزاعات الدائمة التي عرفها التاريخ السياسي للإسلام في مسألة السلطة، وهو سبب غياب التقدم الفعلي في تطوير وسائل تداولها أو حسم مسائلها النظرية والعملية حتى صارت رمزاً للشقاق والخلاف في كل عصر^(٢٥). والواقع، لو أردنا استخدام اللفظ الحديث لقلنا إن الدولة في المجتمعات الإسلامية، بمعنى الدستور العميق الفاعل، الضامن لوحدها وتضامنها والمقوم لوجودها، لم تكن شيئاً آخر سوى

(٢٥) يقول الشهرستاني «وأعظم خلاف بين الأمة خلاف الإمامة، إذ ما سل سيف في الاسلام على قاعدة دينية مثل ما سل على الإمامة في كل زمان. وقد سهل الله تعالى ذلك في الصدر الأول، فاختلف المهاجرون والأنصار فيها، وقالت الأنصار منا أمير ومنكم أمير، واتفقوا على رئيسهم سعد بن عباد الأنصاري، فاستدركه أبو بكر وعمر في الحال، بأن حضروا سقيفة بني ساعدة، وقال عمر: كنت أزور في نفسي كلاماً في الطريق، فلما وصلنا إلى السقيفة أردت أن أتكلم، فقال أبو بكر: مه يا عمر! فحمد الله وأثنى عليه وذكر ما كنت أقدره في نفسي كأنه يخبر عن غيب. فقبل أن يشتغل الأنصار بالكلام مددت يدي إليه فبايعته وبايعه الناس، وسكنت الثائرة. إلا أن بيعة أبي بكر كانت فلتة وقى الله شرها، فمن عاد إلى مثلها فاقتلوه، فأما رجل بايع من غير مشورة فلا تطيعوهما تنفراً أن يقتلاه؛ الملل والنحل، على هامش الفصل في الملل والأهواء والنحل لابن حزم، القاهرة، مكتبة السلام العالمية، ج ١، ص ٢٥. ويتابع: «والاختلاف في الإمامة على وجهين، أحدهما القول بأن الإمامة تثبت بالاتفاق والاختيار والثاني القول بأن الإمامة تثبت بالنص والتعيين. فمن قال إن الإمامة تثبت بالاتفاق والاختيار قال بإمامة كل من اتفقت عليه الأمة أو جماعة معتبرة من الأمة، أما مطلقاً وأما بشرط أن يكون قرشياً على مذهب قوم، وبشرط أن يكون هاشمياً على مذهب قوم، إلى شرائط أخرى كما سيأتي». ثم يتحدث عن الإمامة بالنص عند الشيعة واختلافات مذاهبهم؛ ج ١ ص ٢٩ - ٣٠.

الدين. ولكن ذلك لم يكن ليتحقق إلا بتطوير مفهوم الدين نفسه في اتجاه شموله العقل الإنساني وليس الوحي فحسب. ومن هنا كان التطور في الدين والنظر الديني، ومناخ التحرر والتعدد والتسامح في الدين على مستوى العقيدة واللاهوت والفقه والممارسة الدينية يتعارضان كلياً مع مناخ التعصب والتحجر والتكلس والجمود والواحدية والعسف الذي كان سائداً في رحاب الدولة. وبهذا المعنى أيضاً لم تكن السياسة الإسلامية سياسة استبدادية، كما يقال، ولكن الدولة هي التي كانت تمثل جهازاً تعسفياً، آلياً ومغلقاً، بل غير سياسي، يضغط بقوة على السياسة الدينية والمدنية الجماعية، ويناقض روح التسامح العميق والتساهل والانفتاح الذي كان يميزها. وتعميم النموذج النظري الحديث على الماضي، حيث تظهر الدولة كموطن السياسة الأول، هو الذي يثير هذا الالتباس. لكن من الصحيح أيضاً، أنه وإن كانت الدولة نقيض الواقع الاجتماعي والعقدي، فهي أيضاً تكمّلته. إن استبدادية الدولة ناجمة عن أنها، في التقسيم الخاص للمصالحات في هذا النظام العام، تحولت إلى مقر القوة القهرية والقسرية المجردة، والمكثف الوحيد لها، في حين احتفظ الدين بالمصالحات القائمة على النظر العقلي والأخلاقي والقانوني والتربوي، وصار مركز السياسة المدنية بما هي أداة للتسوية وقاعدة للمصالحة بين المصالح، أي وسيلة لتحقيق العدل والتوازن والنظام.

لقد أدى التجويف السياسي، وبالتالي الأخلاقي، للدولة، أي عدم الإيمان بالحاجة إلى عقلنتها وأنسنتها وترشيدها، إلى ترك مسألة تداول السلطة تقريباً دون حل، والاستسلام ببساطة لفكرة دولة الاستيلاء وغياب الشرعية. وغياب مثل هذه التقاليد يشكل مصدر الإحباط التاريخي عند العرب في موضوع السياسة إلى اليوم. ولم يفد كثيراً في معالجة مسألة غياب قواعد ومنهج ثابت لتداول السلطة في المؤسسة الدولية الحضور القوي لفكرة الشورى في الدين وفي التقاليد السابقة عليه عند العرب. لقد ترك موضوع تداول السلطة في الواقع لتقدير الحاكم، تماماً كما حصل في عهد الخلفاء الراشدين الذين أوصى بعضهم ولم يوص البعض الآخر، كل حسب تقديره الشخصي. وبالمقابل،

عمل التوظيف الهائل في الدين، إلى تحويل الجماعة الإسلامية المدنية إلى جماعة دينية بالمعنى الحرفي للكلمة، أي صبغ جميع مؤسساتها ونشاطاتها ولغتها وفكرها، بما فيه الأكثر زمنية ودنيوية، بالصبغة الدينية. وبقدر ما جعل من الدين محور التنسيق والتنمية الأخلاقية ومنبع قيم ومشاعر التواصل العام، حول المؤسسات الدينية ذاتها إلى ميادين نموذجية للتداول الحر والتنافس بالمعنى الحديث للكلمة بين السلطات العلمية والشرعية والفكرية. ولم تكن حرية الفكر والجدال العنصر المعدل لاستبداد السلطة فقط، ولكنها كانت عامل التقدم والنمو الحضاري الأساسي في المجتمع.

فإذا كانت السياسة الإسلامية قد حسمت مشكلة ازدواجية السلطة الروحية والزمنية الذي شغل الغرب المسيحي قروناً طويلة قبل أن يجد له الحل المناسب في العلمانية وفي فصل الدين عن الدولة، إلا أنها تعاني من مشكلة مزمنة لم تنجح إلا في مراحل الازدهار الكبير في التخفيف من حدتها، هي مشكلة استيعاب السلطان القاهر في إطار الشريعة، والتحكم في تداول السلطة، بل وتداول السلاطين على الشرع نفسه. أي باختصار، إن الدور السلبي الذي كانت تلعبه الكنيسة في الحد من تطور السياسة وانطلاقها في المجتمع الغربي المسيحي، كانت تقوم به في المجتمع الإسلامي الدولة ذاتها بقدر ما كانت تميل إلى أن تكون مؤسسة خاصة، خارج الجماعة ومواجهة لها. إن القهر لم يصبح دين الدولة الآلة إلا لأن الدولة كتنظيم وأخلاق، أي كسياسة، كانت قد انحلت في الدين نفسه.

ولعل الجذور العميقة للضعف الأنطولوجي الذي كانت تعاني منه الدولة العربية، دولة القهر مقابل دولة السياسة، كامنة في القطيعة المطلقة التي أحدثها الإسلام بالمقارنة مع المسيحية بين عالم المقدس والإلهي وعالم الإنسان والأرض. وبالرغم من أن هذه القطيعة قد وجدت ما يوازنها ويخفف من حدتها والقلق النابع منها، في تكريس التواصل المباشر والعفوي بين كل مؤمن وربّه، وبالتالي إلغاء أي وساطة مؤسسية، ومن دمج الوحي بالاجتهاد العقلي، فإن المشكلة سوف تطرح بشدة مع تقهقر الإيمان العميق وتراجع الحضارة وتفاقم الصراعات والتمييزات الاجتماعية في مجتمع المسلمين. فمع هذا التراجع لن تلبث الدولة

نفسها حتى تستولي نهائياً على الشريعة ذاتها ولا تترك للمجتمع من الدين إلا ما يتعلق بطابعه الروحي المحض وبُعد الإنسان. وهكذا، سوف تتكرس القطيعة داخل الإسلام بين تيار الشرعة وتيار التقوى، بين إسلام السياسة الرسمي وإسلام الورع الفردي، بين إسلام الظاهر والمظهر، وإسلام الباطن والإحسان، إسلام الخضوع والطاعة الخارجية لقانون الشريعة، وإسلام الولاء الداخلي والخشوع والتسليم والاختيار الروحي والعقلي والمبدئي^(٢٦).

وهكذا، يبدو تاريخ السياسة الإسلامية في الوعي العربي تاريخ تقهقر مستمر من نموذج ثورة العدل الإلهي المجسدة بالنبوة والخلافة إلى نموذج الملك العضوض الإسلامي، إلى نموذج سلطنة الاستيلاء، قبل أن تختفي السياسة تماماً وينكفيء المجتمع على سياسة حفظ الذات والمقاومة السلبية للدولة. ذلك أن استقلال الدين، وقوة الإيمان الضامنة لهذا الاستقلال، كانا المقوم الوحيد لفضاء السياسة الإسلامية. ومع نضوب نبع الإيمان والتضحية والأخوة الإسلامية، لم يبق في الميدان إلا الدولة التي كانت معدة ومدربة على القهر أكثر مما كانت مزودة بما يمكنها من إعادة تأسيس السياسة في فضاء السلطة المؤسسية والقانون. ومع غياب السياسة الدينية، أو جفاف ينبوعها، سوف تولد القطيعة بين الجماعة والدولة، عميقة وشاملة. ومع الإخفاق التاريخي في مواجهة الدولة لن يبقى للجماعة من ملجأ إلا الانكفاء على دين تحوّل إلى مجرد طقوس شكلية وأفرغ من كل قوة روحية ومبادرة سياسية وعقلية. وهكذا، سوف تتحول القطيعة بين الدولة والجماعة، شيئاً فشيئاً، إلى انشقاق وتنازع داخل الوعي الإسلامي، الفردي والجماعي، بين قطبين رئيسيين متناقضين: قطب التصوف الذي يطمح إلى تأسيس الجماعة والروح الجماعية عن طريق تربية الحُدس والذوق والاعتماد على العاطفة المشبوبة والمحبة والوجد والانجذاب، والقطب

(٢٦) لا يختلف النموذج الإسلامي التاريخي للدولة عما عرفته المسيحية البيزنطية كثيراً في الواقع. فهنا أيضاً نهجت الدولة في إخضاع الدين، وحرمانه من أي استقلال حقيقي. ولم يغير من ذلك كثيراً وجود الكنيسة. وهذا يعني أن قضية الصراع بين الكنيسة أو السلطة الدينية وسلطة الدولة مرتبطة بالظروف السياسية التاريخية أكثر مما هي ثمرة الارتباط في بنية العقيدة ذاتها بين الزمني والروحي كما نقول اليوم. إن نزعة كل سلطة للاستقلال محفورة في بنية السلطة ذاتها، لكن نجاحها في تحقيق ذلك يتوقف على شروط تاريخية معينة.

الشرعي الذي يجعل من النضال العنيف الشعبي والرسامي من أجل تطبيق الحدود الشرعية أساساً ومرتكزاً للوحدة والسلطة الاجتماعيتين المهددتين. وهكذا، سوف يولد في حوض مجتمع المسلمين تيار التساهل في تطبيق الشريعة، وتيار التزمّت والتشدد الشرعي في الوقت نفسه. وقد عكس هذا الانشطار والصدع الديني تدهور القوة التركيبية في الوعي الإسلامي، وتراجع قدرته على التوفيق بين مطلبين حيويين: مطلب التواصل الروحي والعاطفي الحر، والمراهنة على الكرم الإلهي والتفاضل بالعون الرباني، مصدر التقارب والتعارف بين الناس، ومطلب التمييز القاطع بين الله والإنسان، الذي يشكل أساس إقامة السلطة والقانون، ومن ثم خضوع الإنسان واحترامه للنظام القائم. وسوف يُظهر الانحطاط، بقدر ما يؤكد على زوال القدرة الحية على تجاوز هذا التعارض القاطع، بشكل متزايد مشكلة التناقض الجوهرية الذي أقامه الإسلام، وكان مصدر توتره الخلاق، بين الله والإنسان، والمعضلة الكبرى التي كان على الإنسان المسلم أن يواجهها، عندما أعلن الله اختفاء الوحي الإلهي إلى الأبد، أي انقطاع الصلة المباشرة بينه والإنسان، أي معضلة الانفصال الكامل بين رب يرى ويسمع ويراقب ويدبّر، وإنسان وحيد، لا حول له ولا قوة، ومع ذلك فعليه تقع مهمة ومسؤولية خلافة الله في رعاية شؤون العالم. وسوف يصبح غياب الوعي والاجتهاد وتفاهل الاقتداء والتقليد الطريق الوحيدة لطمس القلق والانقسام في الوعي والجماعة معاً. وهذا ما يفسّر انتصار مذهب الجبر على مذهب الاختيار، ومذهب الصوفية على مذهب الكلام العقلي في التاريخ الإسلامي. فالاختيار يحمل في طياته مخاطر الانقسام والاختلاف والتبدل، أما الحلول، فإنه يهدد، وهو ما أدركت خلفيته بسرعة السلطات السياسية، مبدأ الشريعة والقانون، ومن ثم السلطة التي لا تقوم بدونها، لأنه دمج وإدماج يلغي التمييز ويلغي المسؤوليات ويلغي الولايات جميعاً، كي لا يبقى في الوجود إلا الله. وفي هذه الحالة يسقط كل عقل، ويزول كل سؤال أو مساءلة، وتغيب كل إرادة غير الله^(٢٧).

(٢٧) هذا السلوك النازع إلى استخدام الايمان كذريعة لتجاوز الشريعة والأخلاق هو الذي دفع =

وسوف يبقى هذا الوعي الإسلامي يتردد، لقرون طويلة، بين الانغماس في العاطفة الروحية المشبوبة، عند عامة المتصوفة وعامة الذين يقتدون بهم ويعيشون على تقديس آثارهم من جهة، والتصلب العقائدي والتشريعي، العقلاني الصرف والخالٍ من العاطفة ومن التعاطف، والقائم كما في كل قانون على روح الصرامة والقسر والتخويف والردع، والتمسك بقاعدة العقاب والثواب والجزاء وتطبيق الحدود على الأرض قبل السماء، من جهة ثانية. أي كان يتردد بين روح اليهودية المرتبطة بالتمسك الشكلي والمادي الصرف بالشرائع والألواح، وروح المسيحية المعتمدة على المحبة والإيحاء، وهما اللذان قام الإسلام على حبهما معاً، ليجعل منهما أساساً لتركيب جديد، تجتمع فيه المحبة والطاعة، الرحمة والقانون، الروح والجسد، القلب والعقل. وهكذا، كان في مراحل الأولى عندما كان الإيمان يتغلب على التقليد. والدين على الدولة والجماعة على العصبية والأمانة على المصلحة. لكن هذا التوازن الذي طبع العهد الأول، عندما كان الوعي الإسلامي واعياً لرسالته في هذا التجاوز ومؤمناً بها وحريصاً على أن يظهر تفرد وأصالته، كان يتعرض للاهتزاز في كل امتحان كبير، فيميل الميزان لهذا الجانب أو ذاك. بيد أن الانحطاط سوف يحسم الموضوع نهائياً مكرساً انهيار الوحدة الداخلية، وهو ما سوف يبرز من خلال الصراعات الدائمة بين العلماء والفقهاء من جهة، والمتصوفة والأولياء من جهة أخرى، مجسداً تجاوز عالمين، وفصامهما، عالم العاطفة وعالم العقل، عالم الولاية الروحية التي يتعهد بها المجتمع وعالم الولاية الشرعية التي تتعهد بها الدولة، فصار

= القديس بولس إلى تأسيس الكنيسة كدولة، أي كمراتبة سلطانية تنظم فيها كرامات المؤمنين وشفاعاتهم الدينية، وبالتالي مقاماتهم الروحية حسب معايير واضحة ومحددة ومقبولة كما ذكرنا. لقد فهمت المسيحية اليونانية الأولى الدين كإباحة لأنها لم تكن قد تمثلت قبل المسيحية تراث اليهودية التوراتي والتشريعي، أي لم تكن قد استوعبت، كمعطى أول، العمق الأخلاقي للدين. وكان لا بد من تعويض هذا الحس الأخلاقي والشرعي الأول بنظام مراتبي أي سلطوي يضبط تداول رأس المال الإيمان وينظمه. أنظر م. إلياد، المعتقدات والأفكار الدينية، ج ٢، ص ٣٣٥. وبهذا المعنى كان تحويل المسيحية إلى نظام، وهو مبدأ الدولة في نظري وماهيتها، رد الفعل الطبيعي على النزعة الجارفة لاستخدامها كوسيلة لاضفاء الشرعية على إلغاء كل نظام.

تاريخ الدين بذلك صراعاً بين نزعة التجسيم والإحيائية الحلولية المستقيلة من العقل، وبين نزعة التطهير والعودة إلى الأصول المستقيلة من العاطفة. والواقع لا الصوفية نجحت في ترسيخ معنى الرحمة، ولا العلماء نجحوا في عقلنة الشرع، ذلك أن الرحمة والشرع لا تُدرَكُ حقيقتهما إلا باتحادهما، ولا يمكن فهمهما بفصل أحدهما عن الآخر^(٢٨).

إن رفض الخلط بين عالم المقدس وعالم الأرضي، عالم الوحي وعالم العقل، وبين الأرض والسماء، وتعظيم الخالق ومقاومة كل أنواع الشرك أو التشبيه بالخالق، هو مصدر الأصالة والتجديد في الإسلام بالمقارنة مع الأديان التوحيدية التي سبقتها، ومنبع التوتر الخالق والمبدع فيه في الوقت نفسه. فإذا ضعف هذا الشعور أو المطلب، وأزيل أو حصل الخلط من جديد، سواء عن طريق إنزال السماء إلى الأرض، وجعل الحلول والاتحاد والفناء في الخالق مصدر السعادة، أو من خلال إضفاء مفاهيم الأرض على السماء وخنق معاني الرحمة الإلهية أو تقليصها إلى مستوى العقاب والثواب، أي خلق وسيط للإيمان وكنيسة أو سلطة دينية أرضية، فإن هذا التوتر يختفي، ويصبح الإنسان عندئذ فريسة لنوعين مدمرين من الشعور: انتفاء الذاتية والخصوصية ونفي المعقولية عن الواقع أو، وهو على الدرجة نفسها من الخطورة، الشعور بالتيتم وانعدام الرحمة. وهذا يعني إما العيش في الخطيئة والشبهات عن طريق التشبه وانعدام التمييز، وهو ما كان يعرفه عامة المسلمين في القرون الأخيرة، دون مراعاة لمبادئ عقلية أو شرائع إلهية أو مبادئ أخلاقية، رغم ما كان يبدو عليهم في الظاهر من تمسك بمظاهر العبادة والتقوى، وإما العيش في الكآبة والقنوط واليأس، وهو ما نعرفه اليوم وما تسير عليه عامتنا وخاصتنا، المتدينين قبل غير المتدينين، مبتعدين عن

(٢٨) موقف العلماء والفقهاء من المتصوفة كان واحداً في كل مكان، عبر عنه قتل العديد منهم مثل الخلاج. وفي المغرب الأقصى، أمرت السلطات الدينية في عهد علي بن يوسف بن تاشفين، المرابطي، بإحراق كتاب الغزالي، إحياء علوم الدين، ومطاردة أنصاره من المتصوفة. وقد قتل الكثير من المتصوفة أمثال ابن العريف المالقي تلميذ الغزالي وصديقه ولي الله أبي الحكيم ابن برجان الاشيلي وشرذ غيرهما؛ «الجزور التاريخية للولاية والتصوف بالمغرب الوسيط» المصطفى الريس والحسين بولقطيب، أنوال، ١٤ أكتوبر ١٩٨٩.

معاني الرحمة ابتعادنا عن معاني الشرع. وفي الحالتين يختفي الحافظ الملهم ويغور نبع الإبداع والتجديد. والواقع أن القطيعة بين المقدس والأرضي، بقدر ما تبني قاعدة السلطة والتمييز العقلي والمادي، وهو ما يضمنه التنزيه والتوحيد، تؤسس لمجال حرية العقل الدنيوي، وتخلق فضاءه المتميز. وبقدر ما تؤكد في واحدتها المطلقة على عبودية الناس المشتركة لإله واحد، تؤسس للمساواة فيما بينهم وتقيم أسس وحدتهم المدنية. وبالمثل، بقدر ما تعمل الحلولية على المماهة بين المقدس والأرضي، فإنها تخلق النزوع إلى التجسيم والقبول بالأمر الواقع والتعامل مع المرتببات القائمة والسلطات الأرضية. فالتصوف بما هو الوجه الآخر لتدهور التوازن الداخلي للعقيدة لا يمثل عقيدة احتجاج على الواقع بقدر ما يعبر عن اكتشاف وسائل التعايش مع الظلم.

إن المعرفة الحدسية أو الذوقية التي يعتدُّ بها المتصوفة والأولياء، وهم ليسوا بالضرورة خطأً واحداً، ليست واسطةً للتقرب من الله، ولا الأقرب إلى الممارسة عند العامة، ولكنها أيضاً، وهذا مهم، نقيض المعرفة الفقهية المرتبطة بالسلطة والتي تقوم عليها هذه السلطة وتحتاج إليها. إن المعرفة النابعة من الولاية الروحية أو المرتبطة بها هي معرفة مجانية، معرفة غير تبادلية، معرفة مقدسة^(٢٩). والصراع بين المعرفتين وبين الطريقتين في فهم الإسلام وتطبيقه وبين النظامين ورجاهما: نظام العلماء ومادة علمه وعمله الشريعة، ونظام المتصوفة والأولياء ومادة علمه وعمله الذوق والأدب، هو البديل عن تآلف العقل والرحمة، والتعبير عن أزمة الوعي الإسلامي وذبول توتره والاستسلام فيه إلى الجبرية

(٢٩) الواقع أن الذي ينال الاحترام والتفديس في الوالي ليس الوالي نفسه وإنما ما يمثله من واسطة فعالة لمواجهة العالم ونوازه، وذلك بسبب القدرة غير الطبيعية وغير البشرية، أي الربانية التي وضعت فيه بحيث أصبح يستطيع أن يتصرف وكأنه غير ما هو، أو كأنه أداة بيد الله، وهو المعنى العميق لكلمة عبده أيضاً. إن تعريف الوالي «هو ليس هو» مقابل الـ «هو هو» الإلهي الذي لا يكف عن ترديده الصوفي. فما ينطبق عليه هو عكس مبدأ الهوية، ومن هنا قوته. إنه يختلف بهذا عن الآخرين ويقترّب من رحاب الله أو يتقرب منه. وهو بقدر ما يخون نفسه كإنسان، يخرج من جلده، ويقضي على غرائزه وشهواته، يصبح عكس ما هو. إن قوته تكمن، بعكس الآخرين، في غياب ماهيته.

التاريخية بعد مرحلة البطولة والفتح . إنه صراع ذاتي وأهلي سببه تراجع هيمنة الإسلام الثقافية والفكرية وبداية تقلص نفوذه السياسي . فالقطيعة بين الدولة والجماعة تقود فيه مباشرة إلى القطيعة بين العقل والقلب ، بين إرادة الله الفاعلة وإرادة الله المنجزة . وليس من الغريب أن يربط المؤرخون العرب بين تراجع عالم الإسلام هذا وبين سيطرة الشعوب غير العربية على السلطة السياسية ، لكن ليس بمعنى أنها لم تكن على مستوى الإسلام ، وإنما لأن هذه السيطرة كانت تعني وتواكب في الواقع إنجاز قطيعة الدولة العربية الإسلامية عن المجتمع ، وتعتبر عنها بقدر ما كانت تشير إلى ازدياد اعتمادها على المرتزة كقوات حماية ذاتية .

هذه القطيعة بين الدولة والجماعة هي نفسها إذن مصدر القطيعة بين الدين والدولة . والقطيعة لا تعني الفصل بين السلطتين ، فالفصل نوع من التوزيع للسلطات والتنظيم العقلاني لها ، ولكن القطيعة تعني انتفاء العلاقة ومنع حصولها . ومن هنا ، بقدر تباعد الدولة عن الدين ، سوف يصبح الانتماء إلى الدين هو أساس الانتماء إلى الجماعة ، أي مصدر «المواطنة» ، وسيصبح تعريف المسلم ، أي المواطن أو صاحب الحق بالولايات الجماعية ، مسألة أساسية من مسائل الفقه السياسي والديني معاً . ولعل من علامات هذا الطابع السياسي للمسألة ما حصل من إجماع بين الفقهاء على عدم التشدد في هذا واعتبار اللفظ بالشهادتين كافياً لتثبيت الانتماء إلى جماعة المسلمين .